LIBRARY OF PRINCETON
MAY 31 1909
THEOLOGICAL SEMINARY.

Division PJ1027
Section .G87

ŒUVRES ÉGYPTOLOGIQUES

DE

WILLIAM N. GROFF

ŒUVRES FRANÇAISES

CHALON-SUR-SAONE
IMPRIMERIE FRANÇAISE ET ORIENTALE DE É. BERTRAND

LIBRARY OF PRINCETON
MAR 24 1909
THEOLOGICAL SEMINARY.

ŒUVRES ÉGYPTOLOGIQUES

DE

WILLIAM N. GROFF

PUBLIÉES PAR SA SŒUR

AVEC L'AIDE DE

G. MASPERO
Membre de l'Institut
Directeur d'études à l'Ecole pratique des Hautes Études
Professeur au Collège de France

ŒUVRES FRANÇAISES

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28
—
1908

Suivant le désir souvent exprimé par mon frère regretté, ce livre est dédié à la mémoire de notre père et de notre mère, en témoignage de la profonde tendresse et du constant souvenir que nous leur avons toujours gardés.

William et Florence GROFF.

WILLIAM N. GROFF

MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
ÉLÈVE BREVETÉ DE L'ÉCOLE DU LOUVRE
ÉLÈVE DIPLOMÉ DE LA SECTION D'HISTOIRE ET DE PHILOLOGIE DE L'ÉCOLE DES HAUTES-ÉTUDES
MEMBRE DE L'INSTITUT ÉGYPTIEN

NOTICE BIOGRAPHIQUE

DE

WILLIAM N. GROFF

(1857–1901)

Par Florence GROFF

William N. Groff, né le 4 mai 1857 à Cincinnati (Ohio) dans les États-Unis d'Amérique, fit, dès son enfance, de très longs voyages avec sa famille. Très jeune encore, il conçut un goût fort vif pour l'égyptologie et pour les recherches bibliques. En 1878, il vint s'installer à Paris, où il poursuivit ses études pendant plusieurs années au Collège de France, à l'École des Hautes Études et à l'École du Louvre, sous MM. Grébaut, Maspero, Guieysse, Pierret, Revillout et Oppert. Ernest Renan s'intéressa à lui et l'encouragea à suivre la pente de son esprit qui l'entraînait un peu hors des voies battues ; dans son *Histoire du Peuple d'Israël*[1], il reconnut et proclama l'importance d'une des premières découvertes de mon frère, l'identification du nom de Jakob-el dans les listes de Karnak.

1. E. Renan, *Histoire du Peuple d'Israël*, t. I, p. 107.

Pendant son séjour à Paris, il publia un certain nombre d'études grammaticales et linguistiques, *Étude sur les noms propres chez les Égyptiens*, *Étude sur le pronom de la première personne du singulier en égyptien*. Sa thèse *Les deux versions démotiques du décret de Canope* lui valut le titre d'élève breveté de l'École du Louvre, et son mémoire intitulé *Étude sur le Papyrus d'Orbiney* lui obtint celui d'élève diplômé de la section d'histoire et de philologie de l'École des Hautes Études. Il devint aussi membre à vie de la Société asiatique.

En 1890, il se rendit à Alger, où il fut attaché au Consulat des États-Unis. Il profita de son séjour pour explorer les vestiges laissés par les premiers habitants de l'Afrique septentrionale, et il se lia intimement aux indigènes, prêtant l'oreille à tous les vieillards, cheikhs des tribus nomades, qui lui récitèrent des légendes orales. Ce fut pour lui le souvenir ou comme l'écho des temps lointains; il se plut à les comparer avec l'histoire scientifique, et il essaya de rattacher à la réalité les récits et les étranges traditions qu'il recueillit de la sorte. Ce fut pendant qu'il résidait à Alger qu'il publia ses articles sur le *Retunnut-ab-t* du décret de Canope et son *Étude sur la Malaria*.

En 1891, il passa en Égypte et il s'installa à Ghizeh pour être plus près du Musée égyptien. Il s'y dévoua exclusivement à composer ce qu'il pensait devoir être l'œuvre de sa vie, une comparaison entre l'Égypte et la Bible. L'année même de son arrivée, il fut élu membre de l'Institut égyptien. Il suivit les séances avec une assiduité qui ne se ralentit pas aussi longtemps qu'il résida en Égypte : il y lut beaucoup de mémoires qui furent publiés pour la plupart dans le *Bulletin* et dans les *Mémoires*. C'est ainsi que, dans son étude sur l'expression *Mot-tamout*, il démontra la similitude entre l'Éden hébraïque et le paradis égyptien, grâce à l'entourage de l'arbre *As*, aux mots et aux expressions qui se rencontrent identiques dans les récits des deux peuples. De même, au

VIe chapitre de la *Genèse,* la légende de l'union de l'esprit céleste avec le corps terrestre, puis le déluge, peuvent être comparés à la légende par laquelle Râ, voyant la malice des hommes qu'il avait créés, ordonna à la déesse Sekhet de les massacrer. Comme Yaho (Jéhovah), Râ se repentit de ce qu'il avait fait, et son fils Shou dut faire ce que Noé avait fait et repeupler la terre. Plus loin encore, l'Égypte a éprouvé le contre-coup de la légende racontée au XIe chapitre de la *Genèse,* d'après laquelle les Noachides se dispersèrent et se divisèrent en peuplades parlant chacune un idiome différent : elle suggéra à mon frère une étude sur les noms des patriarches et des rois pasteurs.

Après s'être occupé ainsi des temps où l'histoire ne repose encore que sur des légendes et sur des traditions, il passa à l'époque de Thoutmès III. Comme, parmi les noms des tribus vaincues à Mageddo par ce Pharaon, sont les deux noms de Jakob-el et de Joseph-el, il conclut que le commencement de la captivité d'Israël en Égypte dut correspondre à l'époque de ce prince. Un travail sur le sarcophage de Ben-Anta, la fille de Pharaon, lui permit de retracer la figure de Ramsès II, le Pharaon de l'oppression, et de ses contemporains qu'il retrouva dans les personnages du Roman de Setné-Ptah Ha-m-us et aussi sur la stèle dite de Mer-en-ptah. Il compléta ce groupe d'études par une découverte fort importante, l'identification de la momie du roi Mer-en-ptah Ba-en-ra, le Pharaon de l'Exode. A la même période de sa vie appartiennent sa notice sur M. Ernest Renan et une série d'observations sur l'emploi des couleurs chez les anciens Égyptiens, ses spéculations astronomiques, l'histoire du nom du Nil, les origines des noms géographiques; il rassembla aussi une collection de légendes où les traditions du passé se mêlent des croyances qui existent encore chez les nations orientales. Les plus neuves de ses recherches sur le Nouveau Testament sont contenues dans son ouvrage intitulé *Études sur la sorcellerie ou le rôle que la Bible a joué*

chez les sorciers, et dans les mémoires sur les origines du christianisme en Égypte et sur l'Église d'Alexandrie que l'Institut égyptien publia.

En 1899, il entreprit un court voyage en Amérique et en France, puis, revenant en Égypte, il y continua la rédaction de sa grande œuvre sur *l'Égypte et la Bible.* Des nécessités de famille l'obligèrent à se transporter à Athènes en 1900; c'est là qu'il fit sa dernière conférence à l'École française sur le discours attribué à saint Paul et qui aurait été prononcé à l'Aréopage. Il mourut peu après, le 4 décembre 1901, de la fièvre typhoïde, à l'âge de quarante-quatre ans.

Je n'ajouterai que quelques mots à la courte Notice de Mlle Groff. C'est en 1887, à l'École des Hautes Études et au Collège de France, que je rencontrai Groff : il suivait mes cours, et, dès les premières questions qu'il me posa, l'originalité et l'étrangeté de son esprit me frappèrent. Je le retrouvai au Caire, en 1899, plus enthousiaste de science et aussi plus mystique que jamais. Je l'ai donc connu pendant quatorze ans, et je n'ai jamais eu qu'à me louer de mes rapports avec lui. Son œuvre est variée et abondante, et toutes les parties n'en sont pas d'une valeur égale, mais toutes méritent d'être examinées. Son éducation première ne le destinait pas à la philologie ni à l'archéologie, aussi ne faut-il pas s'étonner si l'on rencontre dans ses premiers essais des manques de critique nombreux : il se corrigeait peu à peu de ses défauts, et il était en bonne voie de s'en débarrasser lorsque la mort l'emporta prématurément. Sa sœur a réuni les fragments de son œuvre et les livre aux savants, dont beaucoup les ignoraient : nous devons l'en remercier sincèrement et rendre hommage à la piété fraternelle qui nous vaut cette belle publication.

G. Maspero.

LES

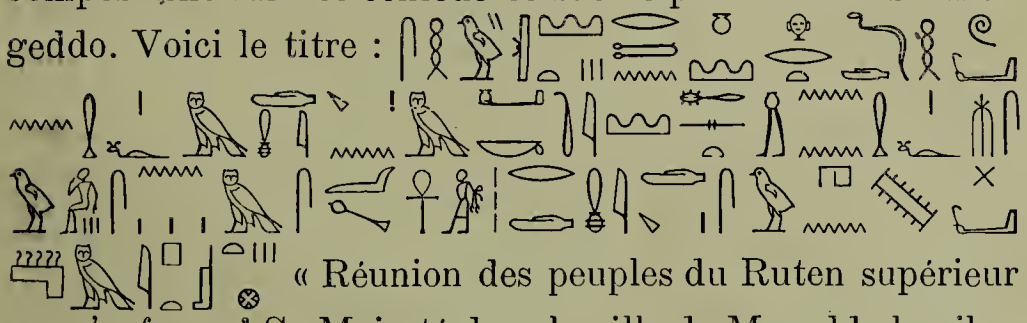
NOMS DE JACOB ET DE JOSEPH

EN ÉGYPTIEN

Lettre à M. Revillout[1]

Mon cher Maître,

Parmi les monuments que nous a légués l'antiquité, peut-être n'y en a-t-il pas de plus curieux que les célèbres listes de Karnak : c'est sur ce monument que je prends la liberté d'attirer votre attention. Ces listes sont gravées en trois exemplaires sur les murs de deux pylônes de Karnak. La première est sur le pylône VI. Ainsi que l'établit l'inscription horizontale qui lui sert de titre, c'est la liste des peuples ou tribus qui composaient l'armée confédérée battue par Thoutmès à Mageddo. Voici le titre :

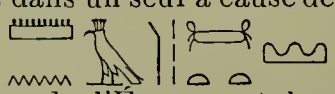
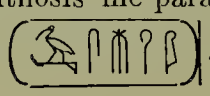


« Réunion des peuples du Ruten supérieur » qu'enferma[2] Sa Majesté dans la ville de Mageddo la vile :

1. Extrait de la *Revue égyptologique*, t. IV, p. 95-101.

2. Avons-nous un écho de cet événement dans un passage très corrompu de Manéthon, remanié par Josèphe? Voici le passage : « Alors

» amena Sa Majesté leurs enfants en captifs vivants à la » forteresse *Suhan* à Thèbes (à sa première expédition vic- » torieuse, conformément à l'ordre de son père Ammon qui » l'a guidé [le roi] dans les bons chemins). » Chacune des tribus dans cette liste a son nom entouré d'une enceinte

» les rois de la Thébaïde et du reste de l'Égypte entreprirent une expé- » dition contre les Pasteurs..... sous un roi nommé Misphragmu- » thôsis. Ces Pasteurs furent vaincus et, repoussés du reste de l'Égypte, » ils furent renfermés en un lieu..... Ce lieu était nommé Avaris. » Manéthon dit que les Pasteurs le fermèrent et fortifièrent....., mais » que Thuthmôsis, fils de Misphragmuthôsis, assiégea leurs murailles » avec une armée de 480,000 hommes, et tâcha de les expulser par la » force; puis que, désespérant de l'issue du siège, il traita avec eux » sous la condition que, quittant l'Égypte, ils se retireraient sans dom- » mage où bon leur semblerait; ..... ils partirent de l'Égypte avec » leurs familles et leurs biens..... et se dirigèrent par le désert vers » la Syrie..... Manéthon dit que cette nation, nommée Pasteurs, était » regardée comme des captifs dans leurs Livres sacrés; ce qui est exact, » car l'occupation primitive de nos antiques aïeux était de faire paître » des troupeaux, et, comme ils menaient une vie pastorale, on les » nommait, à cause de cela, Pasteurs. De même, ce n'est point à tort » qu'ils sont appelés captifs dans les livres des Égyptiens. » Ce passage, comme se référant à un seul et même événement historique, est complètement impossible; il me paraît être composé de trois faits historiques amalgamés, et fondus ensemble : 1° les Pasteurs (ΥΚΣΩΣ *Hyksos*) renfermés dans la ville d'Avaris, et expulsés de l'Égypte par Ahmès; 2° les tribus nomades des Pasteurs hébreux (רֹעִים) renfermés dans la ville de Mageddo par Thoutmès III (le Thuthmôsis de Manéthon-Josèphe) et amenés captifs à Thèbes; 3° l'Exode biblique qui eut lieu longtemps après l'exode (?) des rois-pasteurs. Il n'y avait assurément aucun roi nommé Thoutmès au temps de Moïse : Manéthon et Josèphe ont fondu ces trois événements dans un seul à cause de la confusion faite par eux entre les Pasteurs  *Mentiu-sati* (cf. ⲙⲟⲟⲡⲉ, *pascere*), envahisseurs de l'Égypte, et les Pasteurs (רֹעִים), aïeux des Hébreux, captifs en Égypte. Les événements de Mageddo nous expliquent l'apparition du nom de Thoutmès (Thuthmôsis) dans le récit. Le nom de Misphragmuthôsis me paraît être tout simplement le cartouche-nom de Thoutmès  , lu en rejetant le nom

crénelée, laquelle est placée sur un personnage. Les deux autres exemplaires ne sont que des copies et contiennent un certain nombre de fautes du graveur, comme nous aurons occasion de le remarquer plus loin. Le second possède une courte légende, placée au-dessus d'un groupe de personnages que le roi est représenté prêt à immoler. Cette légende est, comme la première, importante pour la question qui va nous occuper. La voici : « Prise (en captifs vivants) » des chefs du Rutennu, de tous les peuples inconnus, de » toutes les terres des Fenkhuu » (Phéniciens?). Le mot *tes-tu*, que je vous ai proposé de traduire par « peuple, tribu », a deux sens : 1° « terre, pays », par exemple : « la » terre ( ) de Khar (Syrie) depuis Djar jusqu'à Aup[1] » ; 2° le peuple qui habite un pays, c'est-à-dire « peuple, nation, confédération ». Dans le poème de Pentaour, traduit par M. E. de Rougé[2], nous avons un exemple des plus clairs : *il rassembla pour lui les nations toutes.*

Quant au titre des listes de Karnak que nous venons d'étudier, la traduction de : « Réunion des villes ( ) » qu'enferma Sa Majesté dans la ville ( ) de Ma- » geddo la vile », etc., ne veut dire absolument rien du tout.

divin à la fin; il se décompose ainsi : Mis = = *mes*, phrag = = *haq* (avec l'article □ = π intercalé ici dans la lecture), mu = = *mā*, thôsis = = *thot*. Ce qui nous donnerait Mis-phrag-mu-thôsis. Le nom Thuthmôsis se décompose en Thuth = = *thot*, môs = = *mes*, is = la terminaison grecque ις, ce qui fait ( ) le nom de Thoutmès III.

1. *Papyrus Anastasi III*, 1/10.
2. *Revue égyptologique*, 1885 (n° IV), p. 159.

Non : les listes de Karnak sont ethnographiques et non pas géographiques, et je vous proposerai de les désigner comme les « listes ethnographiques de Karnak ». Il est vrai que nous trouvons dans ces listes les noms portés par un certain nombre de villes, mais, comme il n'est rien de si commun, dans l'antiquité aussi bien que de nos jours, que de voir des peuples, tribus et confédérations, portant le nom de leur lieu d'habitation, soit ville, soit pays, soit localité, je crois qu'il est inutile d'en citer des exemples. Comme l'a déjà remarqué M. de Rougé[1], « c'est la liste des nations ou tribus » qui composaient l'armée confédérée battue par Thoutmès » à Mageddo ». Il dit aussi[2] : « Il ne faudrait pas conclure » néanmoins du titre que toutes ces populations fissent réel- » lement partie de la nation des Rutennu, mais seulement » qu'elles s'étaient ralliées autour de cette tribu plus puis- » sante pour résister aux Égyptiens. » Peu de noms dans les listes de Karnak ont été identifiés d'une manière satisfaisante avec le nom porté par une localité. En effet, parmi les anciennes confédérations de Chanaan, il y en avait sans doute qui vivaient sans demeure fixe, et naturellement ces tribus n'auraient pas laissé de souvenir de leur existence dans les noms géographiques du pays qu'elles habitaient, mais c'est précisément dans une réunion des peuples, comme celle qui nous occupe, que nous devons en trouver des traces. Les n°s 53 et 54 sont à noter avec soin : nous avons deux fois le même nom *aper,* c'est un autre exemple du fameux mot *apuri-u,* où M. Chabas[3] a proposé de voir les Hébreux, écrit, il est vrai, à Karnak sans les voyelles et déterminé par . Pourtant la transcription normale nous donnerait (sans le ה final) עפרה,

1. *Monuments divers de Thoutmès III*, tirage à part, p. 35.
2. *Ibid.*, p. 36.
3. *Mélanges égypt.*, I; cf. *Recherches sur la XIXe dynastie*, p. 99.

et nous aurions la mention des habitants de deux localités bibliques qui portaient ce nom. Selon le récit biblique, nous devons trouver les Hébreux divisés en deux tribus ou familles : 1° celle du patriarche Jacob, 2° celle de son fils Joseph que la Bible nous représente comme ministre sous un Pharaon, probablement un roi-pasteur Apapi. Parmi les noms non identifiés avec une localité connue, nous avons *Jakob-aal* (ou *aar*)[1]. Comme l'a déjà remarqué M. de Rougé[2], « la transcription hébraïque donne » forcément יעקב אל ». Puis il ajoute[3] : « Est-il permis de » supposer que ce nom de localité conserve un souvenir d'un » des établissements de Jacob en Palestine ? » M. Mariette le classe comme « une ville inconnue », et M. Maspero[4], *Iaâqab-aar* (ville) יַעֲקֹב־אֵל, *sequens deum*. Avons-nous ici comme tribu ce que la Bible nous représente comme la famille de Jacob? Est-ce la forme pleine du nom de Jacob, Jakob-el qui fut changé en Isra-ël (ישראל)[5]? M. Pierret[6] signale *Jaqbaar*, nom de lieu (empreinte prise par Devéria). Si ce n'est pas tout simplement un estampage des listes de Karnak, quel curieux renseignement peut-être nous y est réservé !

Dans un très intéressant travail intitulé *Des noms théophores apocopés*[7], M. Renan a remarqué que « les textes

1. Mariette, n° 102.
2. *Monuments divers de Thoutmès III*, tirage à part, p. 59.
3. *Ibid.*, p. 59.
4. *Étude sur le papyrus Abbott*, p. 33.
5. *Genèse*, XXXII, 29.
6. *Vocabulaire hiéroglyphique*, p. 85.
7. *Revue des Études juives*, 1882, p. 162 : « Loin que cet usage de » mettre l'enfant sous la protection de la divinité par un nom pieux » soit un fait relativement moderne, ... nous croyons, au contraire, » que beaucoup des noms les plus anciens de l'histoire mythique d'Is- » raël, noms qui désignent souvent des tribus ou groupements de tribus,

» égyptiens parlent d'une ville ou tribu de Jacob-el qu'ils » placent vers la Judée. » Maintenant, si le nom de Jakob-el est ce que la Bible nous représente comme la famille de Jacob, nous devons trouver aussi celle de Joseph. En effet, non loin[1], nous avons [illegible] *Jošep-al*[2]. Ce nom, comme désignant un lieu géographique, a été étudié à diverses reprises. M. de Rougé[3] a proposé d'adopter l'exception □ *p* pour ב et de reconnaître le radical ישב *habitare*. M. Mariette-Bey, dans son *Mémoire sur les listes géographiques de Karnak*, a proposé d'y voir שפיר, le Σαφεῖρ de saint Jérôme, ce qui supposerait l'[illegible] *i* initial tombé et l'[illegible] *a* final changé en [illegible][4]. M. Maspero y voyait, dans son *Étude sur le papyrus Abbott*[5], Jošep-ar (ville), ישב-אל *habitatio dei*, et, dans la *Zeitschrift*[6], ישוף-אל *Ishop-el*, de la racine שוף, *site inconnu*. Ainsi, comme le cartouche de Jakob-aal, celui de Jošep-al

» sont des noms théophores écourtés. Je crois, par exemple, que les » noms de יעקב, יצחק, représentent de vieilles formes écourtées, יעקב-אל, » יצחק-אל, ayant le sens de : *qui sequitur vestigia Dei* (ou : *cujus Deus* » *retributor est*), *cui subridet Deus*, qu'ont pu porter d'anciennes con- » fédérations aristocratiques de puritains religieux.

» Les textes égyptiens parlent d'une ville ou tribu de Jacob-el, qu'ils » placent vers la Judée. Le nom de tribu ישמע-אל représente une for- » mation analogue. Il en est de même de la tribu des ירחמאל (*I Sam.*, » XXVII, 10; XXX, 29), qui ont dû avoir un éponyme Jerahméel, comme » les Ismaélites ont eu Ismaël. Or, il se trouve justement que la forme » ירחם se trouve dans l'onomastique juive aussi bien que la forme » ירחמאל. »

1. Mariette-Bey, *Les Listes géographiques de Karnak*, n° 78.

2. M. Renan m'a fait l'honneur d'annoncer ma découverte à son cours au Collège de France, le 13 avril 1885.

3. *Étude sur divers monuments du règne de Thoutmès III*, tirage à part, p. 56.

4. Remarquons que שפיר ne se rencontre qu'une seule fois dans le texte hébreu de la Bible, *Mi*, I, 11. Le lieu où se trouvait cette ville est inconnu, et en outre les Septante portent en cet endroit Σενναάρ.

5. P. 33.

6. 1881, p. 128.

n'a pas pu être identifié avec une localité connue; mais, si ces noms sont ethnographiques, tout s'explique et nous n'avons plus à chercher d'identifications géographiques jusqu'ici impossibles. Et, ce qui est le plus curieux encore, nous aurions dans ces noms de tribus non seulement le nom du patriarche Jacob, mais aussi celui de Joseph.

Au premier abord il y a une objection, c'est que le nom de Joseph, tel que nous le donne le texte hébreu de la Bible, est écrit יוסף, c'est-à-dire avec un ס *s* au lieu de ש *š*, et le signe hiéroglyphique [hieroglyph] *š* correspondrait au ש[1].

Quant au changement du ש et du ס sur le terrain hébraïque même, on n'a besoin que de se rappeler la célèbre histoire de שבלת et de סבלת[2], ce qui nous prouve que la prononciation de ש et de ס variait de tribu en tribu.

Une remarque très intéressante. Les listes de Sesac nous donnent le mot שבלת sous la forme [hieroglyph] *schiboleth :* ici nous avons en égyptien le même caractère [hieroglyph] qui nous occupe dans le nom de Joseph. Les différences dialectales peuvent s'expliquer. La prononciation s'étant adoucie avec le temps, on a remplacé des sons durs par d'autres qui l'étaient moins, et le ש de *schibboleth* s'est adouci en ס chez Éphraïm, tandis que chez les Galaadites on avait gardé l'antique prononciation. Selon M. Delitzsch[3], les Babyloniens et les Assyriens prononçaient le ש de plus en plus comme le ס. Est-il possible que ce soit le texte égyptien qui nous ait conservé l'antique et vraie prononciation du nom de Joseph sous la forme Jošep-el[4], aussi bien

1. Quant au ו, à titre de voyelle quiescente ou *mater lectionis*, les textes antiques ne nous le présentent pas dans ce rôle (cf. E. de Rougé, *Origine de l'alphabet phénicien*, p. 98), et cf. la forme יהוסף, *Psaumes*, LXXXI, 6.

2. *Juges*, XII, 6.

3. *Wo lag das Paradies?* p. 131.

4. Ce qui a pu fixer l'écriture du nom de Joseph avec un ס, c'est son

que celle de Jacob sous la forme Jakob-el? Les listes de Karnak étaient rédigées sous le règne de Thoutmès III vers le XVIIe siècle[1] avant notre ère. Nous avons donc ici, sous la forme des noms des tribus de Jakob-aal et de Jošep-al, c'est-à-dire des familles de Jacob et de Joseph, la plus ancienne mention des personnages bibliques, sur un monument original gravé à cette époque reculée.

Les noms de Jacob et de Joseph ont en commun la terminaison *ar (al)*, transcrite, il est vrai, à Jacob et à Joseph (le graveur du deuxième exemplaire, qui n'a fait évidemment que copier le premier, a rendu le dans la terminaison du nom de Jacob par , ce qui nous donne *amr*, et la troisième copie a simplement la terminaison *am*). M. de Rougé[2] l'a déjà remarqué, « la finale *ar* nous est connue correspondant à אל ». Si la terminaison , *ar, aar,* désignait אל Dieu, on s'attendrait à trouver le déterminatif du dieu . Quoique les listes de Karnak ne nous donnent pas un déterminatif, on trouve parmi les obscurités du papyrus Anastasi I la terminaison , mais ici le scribe semble avoir cru que cette terminaison avec un nom géographique prenait comme déterminatif les jambes retournées ∧. Il a été supposé que le scribe égyptien avait en vue le mot hébreu אחר *arrière, derrière :* mais a-t-on jamais transcrit le ח par ?

Parmi les exemples que donne le papyrus Anastasi I, nous citerons : 1° , *Tekal, Tekalaar,* une fois avec et une fois sans la finale

explication par la racine usitée en hébreu biblique de יסף (ou אסף). Cf. *Genèse,* xxx, 23, 24.

1. Chabas, *Antiquité historique*, p. 16.
2. *Divers Monuments de Thoutmès III*, tirage à part, p. 56.

aar; 2° *θarka aar*. On a supposé que le scribe avait retourné ici le mot hébreu קרית et qu'il faut lire *Keriath El*[1] *(Civitas Dei)*; 3° *Sats..aal*, nom non identifié et mutilé; 4° *Beth šaar*. On a proposé d'identifier ce nom avec בית שאו, le *r, l* = *n*[2].

Ici la forme de la terminaison *aar*, se rapportant à אֵל « Dieu », est peut-être purement accidentelle. Comme l'a remarqué M. de Rougé[3] : « En lisant le second élément שאול, » *Beth Schéoul*, la demeure du tombeau, donne un sens si » satisfaisant qu'il n'est pas permis de l'écarter ». Avons-nous, conservé dans cet ancien nom d'une localité de Chanaan, un mot chananéen, dont la racine ne se trouve plus dans l'hébreu biblique (l'explication par la racine שָׁאַל « demander » est peu satisfaisante) et qui fut dans la Bible le nom du lieu habité par les morts? Ici encore nous avons le déterminatif des jambes retournées, mais il n'y a aucun rapport avec *El* « Dieu ». Les listes de Karnak[4] nous donnent ce même nom sous la forme *Beth šar*, et le Sphinx de Qourna[5] *Bet šar*.

Il y a encore un autre exemple de la terminaison *aal (ăar)*, déterminé par les jambes retournées; il se trouve dans une lettre de scribe (*Anast. VIII*, 1/7). Voici le passage : « J'ai » entendu dire que le marinier Ani.....[6] Aperaar

1. Chabas, *Voyage*, p. 205. Pour le mot *Keriath* employé en égyptien, voir Maspero, *Du genre épistolaire*, p. 80, cf. p. 9.
2. Voir Chabas, *Voyage*, p. 204.
3. *Monuments de Thoutmès III*, tirage à part, p. 60.
4. N° 110.
5. *Denkmäler*, III, 131, *a*.
6. Passage mutilé.

») de la grande intendance de Ramsès-Méri-
» amon, soleil de vérité, est mort ainsi que ses enfants », etc. Ici, dans un tout autre papyrus, nous trouvons la terminaison *aal (aar)* déterminée par , mais, ce qui est plus curieux encore, si l'on admet l'identification des *Aperiu* (= *aper*) avec les Hébreux, nous aurions les Hébreux et leur dieu *El* (= אל), mentionnés ensemble, soit dans le nom d'un lieu, soit dans le nom d'une personne. L'état du texte nous empêche de le savoir. Les jambes retournées, que nous trouvons avec dans les textes hiératiques[1], où cette terminaison paraît être la transcription du sémitique אל *El* « Dieu », servent à déterminer les idées de *retourner, aller à reculons*, ce qui, il faut l'avouer, s'accorde assez mal avec nos idées du grand dieu des Hébreux. Pourtant l'idée d'un dieu doué de ce mode de locomotion singulier ne paraît pas avoir été tout à fait étrangère aux doctrines des Égyptiens. Dans la grande scène du jugement, au 125e chapitre du Rituel[2], l'âme salue un des dieux-juges, qu'elle qualifie : « O visage de flamme, apparaissant à » reculons » ( ); et plus loin un autre est qualifié : « O reculeur, ( ) sorti de Bu-
» bastis[3]. » Parmi les autres exemples où la terminaison *al*, *aal*, paraît être la transcription du sémitique אל, citons : *Arta-aal (aar)*[4], le nom d'une espèce d'oiseau. La transcription hé-

1. Ce déterminatif n'est pas rendu, à ma connaissance, par un texte gravé sur pierre comme le signe (?) ou (?) dans le nom du Nil qui n'est que rarement transcrit par le graveur dans les textes hiéroglyphiques.
2. Ligne 21.
3. Ligne 32.
4. *Papyrus Anastasi IV*, 1/6.

braïque serait אורות־אל « les flammes de Dieu[1] »; il faut remarquer pourtant que, selon le dictionnaire hébreu, le pluriel de אורה, אורת, a la signification *herbes*. Les listes de Karnak nous donnent *Har-ar (al)*[2], hébreu הר־אל « la montagne de Dieu ». Le scribe ou le graveur du premier exemplaire a parfaitement bien compris le sens géographique du mot = הר « montagne » qu'il détermine par , le coin de terre. Le deuxième exemplaire est mutilé, mais le graveur du troisième exemplaire croyait voir ou entendre dans ce mot le nom d'Horus, et il le détermine ainsi .

Nous venons de le voir, parmi tous ces exemples, pas un seul ne nous donne le mot *El* déterminé par le dieu. Si l'on ne trouve pas le déterminatif du dieu avec le nom d'*El*, c'est que le nom d'un dieu dans un mot composé ne prenait pas toujours le déterminatif divin. En outre, le graveur des listes de Karnak ne déterminait que rarement ses mots. Remarquons que les dieux sémitiques semblent prendre un déterminatif qualificatif, si l'on peut s'exprimer ainsi[3].

Jusqu'ici on n'a pas trouvé, à ma connaissance, la forme אלהים, en égyptien pas plus qu'en assyrien. Ce n'est que dans le démotique qu'on trouve la transcription du sémitique אל *el*, avec le déterminatif du dieu, par exemple, dans les noms composés, tels que *Mikaël* = מיכאל (qui comme dieu!), . On le trouve aussi très souvent avec les noms tels que Jéhovah (?) (יהוה), Adonai =), et le syllabique = . Il est très curieux de voir le démotique rendre aussi exactement la ponctuation massorétique de אֲדֹנָי avec le *qameç* et le י mobile), Sabaoth , צבאות (le scribe avait parfaitement raison,

1. Cf. les noms propres bibliques אוריאל et אוריה.
2. N° 81.
3. Cf. *bar* = *Baal* par le déterminatif de la violence, etc.

selon la ponctuation massorétique, de rendre le ת final sans *daguesch* par ⲑ *th*). On trouve comme variante de ce nom une fois au moins ⲥⲁⲃⲁⲏⲗ *Saba-el.* Des noms semblables, tous déterminés par le dieu, ne nous laissent guère de doute sur la réalité de la transcription du sémitique אל « Dieu ». Mais ici, il se présente sous une forme légèrement différente de celle que nous donnent les textes hiéroglyphiques : ⲁⲩⲗ correspondrait à *aul,* mais peut pourtant se rapprocher de la forme .

On se demande naturellement comment ces données s'accordent avec l'histoire. La tradition place la descente d'Israël en Égypte sous un des rois-pasteurs qu'elle nomme Aphôbis[1]. C'est évidemment l'un des Apapi; c'est probablement sous un roi du même nom qu'éclata la guerre nationale d'indépendance. Sous Amôsis furent expulsés les Pasteurs et fut fondée la XVIIIe dynastie, où le grand Thoutmès III figure comme le sixième roi. Sous son règne, nous voyons la coalition contre lui des tribus chananéennes parmi lesquelles nous trouvons les tribus de Jakob-el et de Jošep-el. Après la chute de la XVIIIe dynastie, fut fondée la XIXe avec les Ramsès. C'est probablement sous Ramsès II que, selon le récit biblique, naquit Moïse, et sous son fils et successeur Merenphtah qu'eut lieu l'Exode. Là nous trouvons les Hébreux divisés en douze tribus, dont dix venaient directement du patriarche Jacob et les deux autres se rattachaient à Joseph. Ainsi nous voyons l'accord parfait de nos renseignements hiéroglyphiques qui divisent, à l'époque de Thoutmès III, les Hébreux en deux tribus, celles de Jacob et de Joseph, avec la Bible à l'époque de l'Exode qui nous rend parfaitement bien le même sentiment. La Genèse finit avec la mort de Jacob et de Joseph, et l'Exode commence, pour ainsi dire, avec Moïse. Que se passe-t-il entre ces deux

1. Maspero, *Histoire ancienne*, p. 174.

époques? C'est alors que les hiéroglyphes nous montrent deux tribus. L'une s'appelant Jakob-el, l'autre Jošep-el, faites prisonnières par Thoutmès III à Mageddo et amenées captives en Égypte, à Thèbes. Avons-nous ici une page de la Bible perdue?

Voici, mon cher maître, les quelques remarques que j'avais à faire, espérant que vous voudrez bien les traiter avec la même bienveillance que tous mes premiers travaux et me considérer comme un de vos élèves à l'École du Louvre.

Agréez, etc.

WILLIAM N. GROFF.

Août 1885.

UNE QUESTION DE PRIORITÉ[1]

Notre élève et ami M. Groff a publié dans le dernier numéro de la *Revue égyptologique* (1885) un article fort intéressant sur les tribus de Joseph et de Jacob d'après les textes hiéroglyphiques. Or, depuis l'apparition de cet article, M. le professeur Meyer, de Breslau, a fait paraître dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (1886) un travail sur le même sujet, travail dont les conclusions diffèrent d'ailleurs sensiblement des siennes, mais qui utilise les mêmes données hiéroglyphiques. Comme ce second travail ne cite pas celui de Groff, j'ai tenu à prendre en Allemagne des informations précises à ce sujet.

Ces informations, je les ai eues par l'intermédiaire d'un ami commun. M. Meyer m'a affirmé lui-même qu'il ne connaissait en rien l'article de Groff quand il a écrit son travail, travail qui, dit-il, a été rédigé en août de l'année dernière (1885) et tiré à part en octobre, bien qu'il n'ait paru que cette année (vers le 15 avril) dans la revue citée plus haut[2].

Or, l'article de Groff m'a été remis pour être imprimé en juillet 1885. A ce point de vue seul, il y aurait pour lui priorité. Mais ce n'est pas tout. M. Renan avait communiqué et discuté publiquement sa découverte à son cours le 13 avril 1885, et, dès 1884, Groff en avait parlé à un ami qui avait fait un article à ce sujet. J'ai reçu sur ces faits, déjà connus de moi, deux attestations que je m'empresse de publier. J'y pourrais joindre d'ailleurs beaucoup d'autres témoignages qui prouvent d'une façon incontestable l'antériorité de la découverte de notre cher élève et ami. Ajoutons seulement

1. Extrait de la *Revue égyptologique*, t. IV, p. 146-151.
2. Il n'a lu l'article de Groff qu'en février 1886, à ce qu'il m'écrit.

que cette découverte de M. Groff a été annoncée par M. Oppert à l'Académie des Inscriptions depuis plusieurs mois, qu'elle avait fait à cette occasion un bruit légitime dans tous les journaux sérieux de France et dans plusieurs revues et journaux d'Amérique et d'Angleterre. M. Renan l'a signalée dans la *Revue des Deux-Mondes, The Academy* en a parlé, et moi-même je l'ai citée dans le numéro de novembre-décembre 1885 de la *Revue archéologique*[1]. Voici maintenant les pièces annoncées par moi et après lesquelles je laisserai la parole à M. Groff.

EUGÈNE REVILLOUT.

Paris, le 5 mai 1886.

MON CHER AMI,

En réponse à la question que vous m'avez adressée, je dois vous dire que c'est au mois de septembre 1884 que vous m'avez montré dans vos notes celles qui ont rapport à Jacob-el et à Joseph-el, et j'en ai fait mention dans une étude sur les Patriarches publiée peu de temps après.

Je puis attester également, et cela d'après mes propres notes, que, dans sa leçon du 13 avril 1885 au Collège de France, alors qu'il nous expliquait le chapitre XI de la *Genèse*, M. Renan a dit que vous aviez trouvé dans les hiéroglyphes le nom de Joseph-el donné comme nom de tribu, lequel Joseph-el ne devait être autre que Joseph de la Bible.

Agréez, mon cher ami, l'expression de mes sentiments les plus affectueux.

E. LAMBIN.

A Monsieur GROFF, membre de la Société Asiatique.

Paris, le 5 mai 1886.

MON CHER MONSIEUR GROFF,

En réponse à la demande que vous m'avez adressée, je m'empresse de vous certifier que c'est dans la leçon faite au Collège de France, le 13 avril 1885, leçon à laquelle j'assistais, que M. Renan

1. La *Revue critique* a récemment rappelé tout cela dans une note.

a annoncé et discuté votre découverte du nom de Joseph-el, comme nom de tribu, dans les listes de Karnak.

Veuillez agréer, une fois de plus, l'assurance de mes sentiments es plus dévoués.

CH. DAVELUY.

LETTRE A M. REVILLOUT

MON CHER MAÎTRE,

Je prends la liberté de vous adresser quelques mots à propos de mon travail sur les noms de Jacob et de Joseph en égyptien, inséré dans la *Revue égyptologique,* 1885, p. 95 et suiv.[1]. Il vient de paraître dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* 1886, p. 1-16, un article sur ce même sujet et dont l'auteur, M. Meyer, ne m'a pas fait l'honneur de me citer une seule fois. Les conclusions du savant professeur de Breslau sont tout autres que les miennes. Examinons quelques-uns des changements que le travail de la *Zeitschrift* apporterait au mien.

Page 1. M. Meyer donne comme titre des listes de Karnak[2] : « Liste des territoires de Rutenu supérieur que Sa » Majesté vainquit à Megiddo la misérable et dont il em- » mena les enfants prisonniers à Thèbes[3] », ce qui ne veut

1. Voir p. 1-13 du présent volume.

2. La publication par M. Mariette des listes de Karnak fut vérifiée et corrigée d'abord par M. Golénischeff; voir *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1882, p. 145 et suiv. M. Maspero vient de les revérifier, voir *Recueil de Travaux,* vol. VII, p. 94 et suiv. Tous les deux ont trouvé que les n°s 102 et 78 sont réellement sur le monument tels que nous les avons étudiés d'après M. Mariette.

3. « Liste der Gebiete von Oberrutenu, welche seine Maj. bei dem » elenden Megiddo bezwang und deren Kinder er als Gefangene nach » Theben führte. » Quelques lignes plus loin, il est dit que « la liste » contient 119 (plus exactement 118) noms de localités » — « die Liste » enthält 119 [richtiger 118] Ortsnamen ».

pas dire grand'chose d'abord, et en outre : 1° *seḥui* ne veut pas dire *liste*, mais *réunion*. C'est le copte ⲥⲟⲩϩ « congregare » ; 2° *t'eṭhu* ne veut pas dire *vaincre*, mais *enfermer, emprisonner*[1]. Par exemple, dans le papyrus Abbott[2], où il est question des voleurs qui ont violé les tombeaux, il est dit que « les magistrats-contrôleurs » s'en emparèrent, les mirent en détention (en prison » *t'ethu*), les firent juger, » etc. Dans les Requêtes démotiques du Sérapéum on trouve souvent ce mot *t'oth* à propos des emprisonnements faits par l'ordre de l'autorité. Le décret démotique de Rosette nous dit[3] : « Les hommes » qui étaient emprisonnés *t'oteh* » ; ΤΟΥΣ ΕΝ ΤΑΙΣ ΦΥΛΑΚΑΙΣ ΑΠΗΓΜΕΝΟΥΣ, dit le texte grec, et du reste, c'est le copte ϫⲟⲩϩ « claudere »[4]. Il est impossible de traduire que le roi avait renfermé des *territoires* dans la ville de Magiddo ; on est forcé d'accepter la traduction *peuple*, sens, du reste, qui a très souvent le mot *test*. Alors nous maintiendrons la traduction de : « Réunion des peuples du Ru- » ten supérieur qu'enferma Sa Majesté dans la ville de » Magiddo la vile : Sa Majesté amena leurs enfants en » captifs vivants à la forteresse *Suhan* à Thèbes », etc., car au point de vue linguistique elle est correcte, et, de plus, en parfait accord avec le grand récit de la guerre où il nous est dit que, après la déroute des peuples alliés contre le roi Thoutmès III, « ils coururent pêle-mêle [vers] Magiddi, » saisis de peur ; ils abandonnèrent leurs chevaux, leurs » chars d'or et d'argent[5] ».

1. Pierret, *Vocabulaire hiéroglyphique*, p. 731.
2. *Abbott*, 4, 10.
3. Revillout, *Chrestomathie démotique*, p. 14.
4. Voir le *Dictionnaire copte* de Parthey au mot ϫⲟⲩϩ et le *Dictionnaire* de Brugsch au mot *t'ethu*.
5. Voir Maspero, *Recueil de Travaux*, vol. II, liv. 4, 1880, p. 142.

Plus loin le roi dit à ses soldats, par reproche de n'avoir pas pris la ville au lieu du butin abandonné par les fuyards : « Si ensuite vous aviez pris Magiddi, il [m']aurait donné » [une grande faveur, mon père] Râ, en ce jour, car tout » chef de tout peuple [est enfermé] en elle, si bien que c'est » prendre mille villes que la prise de Magiddi. »

Voici les tribus renfermées dans la ville. Après la prise de la ville, il est dit : (« Voici qu'ils) vinrent vers ses esprits » avec leurs tributs d'argent et d'or, de lapis, de mafek, » afin d'apporter des grains, du vin... aux soldats de Sa » Majesté, et des esclaves à chacun d'eux pour les tributs » du retour. »

Voilà des captifs amenés en Égypte.

Maintenant, la fin de la Genèse nous représente les Hébreux divisés en deux familles, Jacob et Joseph, vivant en paix et tranquillité. Alors vient la révolution qui se termina par l'expulsion hors de l'Égypte vers la Palestine des Sémites [et parmi eux des deux petites tribus de Jacob et de Joseph (?)]. Peu après, ainsi que nous avons eu l'honneur de le démontrer, parmi les tribus faites prisonnières par Thoutmès III à Mageddo, il y en avait deux, l'une s'appelant Jaqob-el, l'autre Jošep-el, et, selon les récits hiéroglyphiques de la guerre, des captifs furent amenés en Égypte. L'Exode nous représente les descendants de deux tribus, Jacob et Joseph, esclaves en Égypte[1].

Page 2. M. Meyer remarque[2] que dans les listes de Karnak se trouvent des désignations de localités, tels que : *ʿain* עין *source, har* הר *montagne,* Ophra la grande, Ophra

1. En confirmation de ces vues, voir *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1886, p. 132-133.

2. « ... andere geben sich als gewöhnliche palästinensische Orts- » bezeichnungen zu erkennen, wie ʿain (עין Quelle), har (הר Berg), » Gross — ʿpr und Klein — ʿpr = ʿOphra, ba'rutu = בארות « Brunnen » » (plur.), gbʿu = גבע « Höhe », ʿmqu = עמק « Thal », rḥbu = רחב « Markt ».

la petite, *ba'rutu (sic)* בארות *puits* (plur.), *gbʿu (sic)* גבע *hauteur*, *ʿmqu (sic)* עמק *vallée*, *rḥbu* רחב *marché*.

Je ne vois pas bien clairement sur quoi M. Meyer s'appuie s'il veut faire une distinction et en conclure que ces noms sont des noms de localités plutôt que des noms de villes, car רחב entre dans la composition des noms d'un certain nombre de villes bibliques; עין se trouve comme nom d'une ville (*Jos.*, XIX, 7; *Nomb.*, XXXIV, 11); בארות nom d'une autre ville (*Jos.*, XVIII, 25); גבע encore le nom d'une autre ville (*Jos.*, XVIII, 24); עפרה, deux villes portaient ce nom; sans parler d'une ville (*Jos.*, XVIII, 21) dans la composition du nom de laquelle עמק entre, permettez-nous de citer un passage du *Ier Chron.* (XII, 15) d'après le texte hébreu où nous lisons : ויבריחו את־כל־העמקים « ils mirent en fuite tous les *habi-* » *tants* des vallées ».

Quand même nous aurions dans les listes de Karnak des désignations de localités, le roi ne peut pas *vaincre (sic)* les *sources, vallées* et *montagnes* de la Palestine à Mageddo, ce sont forcément les habitants des localités portant ces noms[1], et nous reviendrons à ce que nous avons soutenu dès le commencement, c'est-à-dire : les listes de Karnak sont, comme le dit formellement le titre, « la réunion des peuples » confédérés contre le roi Thoutmès III, peuples parmi lesquels sont forcément des tribus nomades; et là où nous trouvons les mentions des lieux ou des noms portés par des lieux, soit villes, soit villages, soit localités, ce sont les habitants, et non pas les lieux mêmes qui furent dans la grande coalition.

1. Par exemple, il est dit au *Livre des Juges* (I, 9) : « Puis les enfants de Juda étaient descendus pour faire la guerre aux Cananéens qui habitaient la montagne (הר), le midi (?) (נגב) et la plaine (שפלה), » ce qui correspondrait très bien au *har*, *neḳbu* et *āmequ* des listes de Karnak.

M. Meyer dit[1] : « Il y a en outre de nombreux noms, qui, » du moins jusqu'à présent, n'ont été en aucune manière » identifiés[2].

» A ces derniers appartiennent les deux noms dont nous » voulons ici nous occuper, le n° 102, » *J'qb'ar* יעקבאר, et le n° 78, *Jšp'r* ישפאר... »

« La première moitié du n° 102 est une transcription » exacte du nom de Jacob, tandis que pour le Jšp du n° 78 » il est difficile de ne pas être amené à penser à Joseph, » malgré le changement de la sifflante (*š* ש au lieu de *s* ס). » Si même Joseph ne devait pas s'y trouver, nous aurions » de toute façon affaire ici à un nom d'une construction » tout à fait analogue. Nous devons en conséquence tran- » scrire יעקבאר Ja'qob-el, et ישפאל Jošep(?)-el[3]. »

Le signe égyptien *š* correspond, il est vrai, souvent à ש *š*. Dans notre travail, nous avons été amenés à voir dans la transcription du ס *s* hébreu par le *š* égyptien une simple variante archaïque. Car les listes de Karnak nous présentent

1. « Daneben stehen dann zahlreiche Namen, die wenigstens bis jetzt » noch in keiner Weise identificirt sind.

» Zu den letzteren gehören auch die beiden Namen, mit denen wir » uns hier beschäftigen wollen, Nr. 102, J'qb'ar » יעקבאר und Nr. 78, Jsp'r ישפאר... »

2. . « La transcription hébraïque donne for- » cément יעקב־אר » (E. de Rougé, *Revue archéologique*, 1861, p. 370); voir *Revue égyptologique*, 1885, p. 97 [et p. 5 du présent volume].

3. « Die erste Hälfte von Nr. 102 ist eine genaue Transcription des » Namens Jakob, während man bei dem Jšp von Nr. 78 schwerlich » umhin kommen wird an Joseph zu denken, trotz des abweichenden » Zischlauts (*š* ש anstatt *s* ס). Sollte aber auch nicht Joseph darin » stecken, so haben wir es jedenfalls mit einem ganz analog gebildeten » Namen zu thun. Wir haben demgemäss zu transcribiren יעקבאל » Ja'qob-el und ישפאל Jošep(?)-el. »

le ד *d* transcrit par le 0 qui sert plus tard à rendre le ת; le ג *g* y est rendu souvent par le *k* qui correspond plus tard au כ *k*.

Mais la confusion entre le ש *š* et le ס *s* en hébreu est si grande que, peut-être, il est inutile d'y chercher un archaïsme. Comme il a été déjà dit, la prononciation de ces deux lettres variait de tribu à tribu. Quand les Galaadites voulaient savoir si un homme était un Éphraïmite, ils lui disaient : dites *torrent* (שבלת *šibboleth*). S'il disait סבלת *sibboleth,* ils savaient qu'il était un Éphraïmite[1]. Ce mot est rendu en égyptien par *šiboleth.*

Mais M. Oppert me fait remarquer que les noms propres qui sont écrits en assyrien avec un ש *š* sont souvent rendus en hébreu par un ס *s*[2]. Par exemple, le nom du roi Assarhaddon, en assyrien Ašur-aḥ-idin (אשרחדן), est rendu en hébreu par אסר־חדן[3]. Le nom de Joseph étant un nom propre, c'est à cette classe de noms que nous devons limiter nos recherches. Comme l'a déjà remarqué M. de Rougé, les noms des localités de la Palestine ne nous présentent pas un exemple du ס rendu en égyptien[4]. Quant au nom du roi Sabacon, il est écrit par la Bible avec un ס *s* et il est rendu en égyptien par *š*[5].

1. Est-ce la prononciation *éphraïmite* du nom de Joseph que la Bible nous donne? Toutefois il est à remarquer que selon le récit biblique Joseph est le père d'Éphraïm.

2. Voir J. Oppert, *Les Rapports de l'Égypte et de l'Assyrie,* p. 112 et suiv.

3. Puisque dans ce nom propre les Hébreux transcrivaient le nom du dieu Assur par אסר, n'est-il pas possible que, parmi les noms propres phéniciens que nous trouvons composés avec אסר, il s'en trouve où il s'agit du dieu Assur de l'Assyrie plutôt que d'Osiris, le dieu des morts des Égyptiens.

4. Cf. E. de Rougé, *Origine de l'Alphabet égyptien,* p. 68-69.

5. Voir J. Oppert, *Les Rapports de l'Égypte et de l'Assyrie,* p. 12 et suiv.

Chez les Arabes, les deux lettres ש *š* et ס *s* sont ordinairement confondues dans une seule س *s*, et le ש *s* hébreu est rendu par ش *š*. Peut-être ne saurais-je mieux faire pour résumer cette question que de citer ici les conclusions de M. Hincks[1], qui, après avoir étudié la question des transcriptions du ס hébreu, dit : « On ne peut s'appuyer sur » aucune transcription hébraïque contenant ס, aussi est-il » absolument impossible de décider la question de savoir » si les textes originaux avaient ס ou ש. »

Le nom de Joseph, tel qu'il se trouve dans les listes de Karnak, est un nom propre, transcrit par l'écriture égyptienne vers le XVIIe siècle avant notre ère. Comme nous venons de le voir, rien ne s'oppose à l'identification du n° 78 avec ce que la Bible nous représente comme la famille de Joseph et le n° 102 avec celle de Jacob.

Nous ne suivrons pas le savant professeur de Breslau dans ses pages 3 à 16, où ses conclusions s'écartent notablement des nôtres. M. Meyer termine en livrant aux méditations de son lecteur ces belles hypothèses : « Abram est-il une » divinité de la tribu de Kaleb[2] ? » « Abraham est-il iden- » tique avec le dieu Dusarès des Nabatéens[3] ? »

Le nom Dusarès se décompose en Dhu = בעל *maître*, et sarès = *Sarah*. Le maître de Sarah (femme d'Abraham) fut Abraham, alors Abraham = Dusarès, si j'ai bien compris. Mon travail, qui a pour base l'histoire et les hiéroglyphes, n'a rien à craindre des hypothèses. Qu'on en change le détail,

1. Chabas, *Mélanges*, 2e série, p. 275.

2. « ... Hebron aber ist, wie bekannt, kein judäischer, sondern ein » kalebbäischer Ort, und so wird man wohl in Abram ein altes Ver- » ehrungswesen des Stammes Kaleb suchen müssen,... » (p. 15).

3. « ... Abraham sei identisch mit dem nabatäischen Gotte Dusa- » res... Was der Name Dusares bedeutet, is völlig dunkel; ins He- » bräische übertragen würde dû-šarâ, dhu'l-šarâ(i) lauten בעלשרי « Herr, » Gemal der Sarâj » ... » (p. 16).

c'est possible, mais les grandes lignes que nous avons essayé de tracer resteront.

Il y a maintenant bien des années qu'en lisant attentivement l'histoire sainte, nous avons été vivement frappé par la coïncidence que la Genèse s'arrêtait brusquement vers l'époque où l'histoire profane nous enseigne que les rois pasteurs sémites furent expulsés de l'Égypte. La tradition place la descente d'Israël en Égypte sous le roi pasteur Aphôbis, et le papyrus Sallier I nous parle d'une révolte des Égyptiens contre un roi, nommé Apapi. L'Exode ne reprend l'histoire qu'avec Ramsès II. Cette énorme lacune dans le texte hébreu s'étend donc depuis vers la fin (?) de la XVIIe dynastie jusqu'au milieu de la XIXe. Nous nous étions demandé alors si ce n'était pas dans les textes hiéroglyphiques de l'Égypte qu'il fallait chercher à la combler. Notre travail est peut-être un premier rayon de lumière dans ces ténèbres. Nous avons établi un point fixe autour duquel viendront se grouper d'autres faits historiques; car, là où la Bible est silencieuse, les hiéroglyphes parlent.

Voilà, mon cher maître, les quelques remarques que j'avais à faire, espérant que vous voudriez bien me considérer comme un de vos élèves à l'École du Louvre.

Agréez, etc.

WILLIAM N. GROFF.

Paris, le 4 mai 1886.

ÉTUDE

SUR LES

NOMS PROPRES CHEZ LES ÉGYPTIENS[1]

Mon cher Maître,

« Je te connais, je connais ton nom », dit l'âme aux dieux dans la grande salle de jugement. Connaître le nom d'une divinité, c'était avoir une puissance sur elle : s'appeler, par exemple, *Bok-en-ren-f* « serviteur de son » nom[2] », c'était s'identifier avec elle, s'assurer de sa protection, car le nom d'une personne était considéré comme étant ce que devait être la personne elle-même, d'où l'importance qui s'attachait aux noms propres.

Chez les Égyptiens, ces noms me paraissent former trois groupes :

I. Les noms propres, tels que *bebà* (61)[3], *pepà*, etc., etc., n'ont, du moins pour nous, aucun sens, et

1. Ce travail n'est qu'un extrait, avec quelques exemples, d'un travail plus développé « Sur les noms propres ». J'ai eu l'honneur de communiquer ces conclusions à la Société asiatique, dans sa séance du 11 mars 1887 [; cf. *Journal asiatique*, VIIIe série, t. IX, p. 298. — Extrait de la *Revue égyptologique*, t. V, p. 85-89].

2. Βόκχωρις.

3. Les numéros entre parenthèses indiquent des renvois au *Dictionnaire des noms hiéroglyphiques* de Lieblein.

servirent seulement à désigner la personne. Ces noms appartenaient surtout aux anciennes époques.

II. Des noms propres qualificatifs, et c'est ici que les Égyptiens ont donné la plus grande liberté à leur imagination. Sans rechercher les noms bizarres, citons seulement, comme exemples, des noms formés : d'un adjectif : *user* (56) « fort », *nefer* (506) « beau » ; d'un substantif : *pa-unšàu* (1355), ⲟⲩⲱⲛϣ « Lupus » ; d'un nom géographique : d'un pays : *ta-χal* (670) « la Syrienne » ; d'un nom de ville : *mennefer* (974) (Memphis). Un nom théophore qualificatif bien intéressant est celui du roi *Àmen-tut-ānχ-hiq-àn-res* « image vivante d'Ammon, gou- » verneur d'On du Midi[1] ». Non moins intéressants sont les noms propres adjectifs formés d'une racine verbale par la terminaison *i* ou par sa variante *à*[2], par exemple : *àb-i* (178) ou *àb-ä* (410) « dansant », de *àb* « danser », *àn-i* (352) « celui qui apporte, porteur », de *àn* « apporter », *ānχ-i* (61) « celui qui vit », de *ānχ* « vivre », *χā-i* (724), *χā-à* (240) « celui qui apparaît », de *χā* « se lever ». Le nom du roi Ménès, écrit dans les textes égyptiens *meni* ou *menà*, est dérivé de la racine *men*[3] « être bien fondé, fonder, établir ». La forme adjective en *i* (*ai*),

1. Ce nom est très significatif du temps. Nous sommes au moment où les prêtres d'Ammon paraissent avoir regagné le pouvoir après la révolte d'Aménophis IV = *χu-n-aten*, fin de la XVIIIe dynastie.

2. Voir Maspero, *Mélanges d'archéologie*, t. III, p. 139, n. 5.

3. Voir E. de Rougé, *Chrestomathie*, 2e fasc., p. 35, n. 1, et Manéthon, édit. Unger, p. 81.

var. de 𓂋𓂋 *i*, ou en 𓂋 *à*, aurait la signification de « celui qui fonde, a fondé, le fondateur », qui s'accorderait trop bien avec le rôle que l'histoire assigne à ce roi, la fondation des dynasties humaines en Égypte, et porterait bien plutôt le cachet d'une fabrication des prêtres égyptiens que celui de la réalité; avons-nous ici un personnage réel[1]?

III. Les noms théophores.

Le même esprit qui a porté l'homme à remplir l'espace d'êtres invisibles, bienfaisants ou malfaisants, l'a porté également à chercher protection auprès d'eux. Un lien invisible entre l'homme et la divinité, c'est le nom.

Un nom théophore est ordinairement composé de celui de la divinité protectrice, soit sous-entendu, soit écrit[2], et d'un attribut. Dans l'onomastique biblique, le verbe נתן « donner », que nous choisissons à dessein, servira d'exemple : employé comme nom propre, נתן signifiait « (celui qu')il a donné » (*Il* = Dieu) et serait la forme apocopée des noms tels que אלנתן, יונתן, « (celui que) Dieu a donné » (au nominatif), ou נתנאל, נתניה, « don de Dieu » (au génitif). Ces noms ayant la même valeur réelle, une question bien naturelle se présente à l'esprit, pourquoi ne variaient-ils pas entre eux? ou, pour mieux dire, pourquoi la même personne n'est-elle

1. Il n'y a, du moins à ma connaissance, d'autres exemples de personnages qui portent le nom de ce roi (?) qu'aux époques relativement modernes (!).

2. En hébreu, voir Renan, *Revue des Études juives*, 1882, p. 161 et suiv. Quant aux noms théophores apocopés en assyrien, je citerai un passage de l'Appendice sur le droit de la Chaldée (p. 512), par MM. Victor et Eugène Revillout : « Guzanu est évidemment le même » esclave dont nous trouvons le nom théophore écrit plus haut en son » entier : *Itti nebo guzu*. Notre cher maître, M. Oppert, a, depuis » longtemps, fait la remarque que souvent les noms théophores, même » lorsqu'il s'agit de personnages beaucoup plus importants qu'un » esclave, se trouvent ainsi abrégés, non seulement, comme ils devaient » l'être le plus souvent, dans la conversation, mais dans l'écriture. » Cf. Schrader, *K.A.T.*, p. 329 et suiv.

pas nommée tantôt à la forme apocopée, tantôt à la forme pleine? Nous croyons qu'en réalité cela existait, mais qu'en mettant les noms propres par écrit, la Bible les égalisa en adoptant une seule forme, et par cela même empêcha une confusion.

Les noms théophores en égyptien sont, à notre avis, quoique très anciens, légèrement plus modernes que ceux du premier groupe que nous avons indiqué. Ils se divisent en plusieurs classes selon la relation établie entre la divinité et la personne.

α) Le nom de la divinité est au nominatif.

Le premier roi de la IVe dynastie, auteur de la grande pyramide de Gizéh, fut nommé *χu-f-u* « il me protège »[1]. Qui *il*? La réponse se trouve dans la forme pleine du nom de ce même roi, écrit *χnum-χu-f-u* : le dieu *χnoum*, fabricateur des dieux et des hommes, « il me protège ». Le nom du prédécesseur de ce roi fut *S-nefer-u*, « [il] me rend beau »[2]. Ici, non seulement le nom de la divinité est sous-entendu, mais aussi le pronom de la troisième personne. Ce pronom reparaît dans la variante du nom de ce même roi, écrit *S-nefer-f-u*, « il me rend beau »[3]. La forme pleine se trouve dans les noms propres, *Pteḥ-s-nefer-u* (132), le dieu

1. Voir Pierret, *Explication des Monuments de l'Égypte et de l'Éthiopie*, édités par C.-R. Lepsius, p. 1. *u* est employé comme pronom régime de la première personne, au plur. (cf. *Pap. d'Orbiney*, 3/7, et var. , 5/1).

2. *s-nefer*, « embellir, protéger » (Pierret, *Vocabulaire hiéroglyphique*, p. 261).

3. *Denkmäler*, II, 16, dans le nom propre *S-nefer-f-u-χā-f*.

« Ptah me rend beau », *Sebek-s-nefer-u* (293), le dieu « Sebek me rend beau ». Le verbe *às (àses)* « embellir, orner » nous pourrait fournir un exemple curieux, car, si la forme *Rā-àses-ka* (Sakkarah, 25) était une variante[1] du nom du roi *Ases-ka-f* (Abydos, 25), nous aurions le dieu Rā en variante avec le pronom de la troisième personne. C'est sous ce roi que *Ptaḥàses* fut ministre[2].

β) Au génitif, le nom de la divinité doit suivre l'attribut avec ou sans l'*n* de relation, par exemple, *pe-ṭu* (1339) « le don de », ou *ta-ṭu* (1151) « le don de » (au fém.) (נתן), est la forme apocopée des noms tels que *pe-ṭu-àmen* (1069) « le don d'Ammon », *pe-ṭu-pteh* « le don de Ptah »[3], ou sans l'article *ṭu-t-anhour*

1. Voir E. de Rougé, *Les six premières Dynasties*, p. 106.

2. Il résulte de ces considérations que les Égyptiens écrivaient les noms propres théophores, soit à la forme pleine, soit à la forme apocopée, et cela pouvait avoir lieu en même temps et pour la même personne. Le même fait doit avoir existé également chez les Sémites; il serait alors parfaitement admissible, là où la Bible nous donne une forme, de trouver l'autre dans les textes égyptiens ou assyriens. Un texte d'Assur-bani-pal (R. 5, 8/111) parle de *I-sa-am-me*, יסמע = ישמע, forme apocopée de ישמעאל *Ishmaël;* voir Schrader, *K. A. T.*, 148, et cf. Del., *Par.*, p. 298. J'espère revenir sur cette question.

3. C'est à cette classe qu'appartiendraient les noms propres bibliques de פּוֹטִיפַר Potiphar et פּוֹטִיפֶרַע Potiphera. La première partie (פוטי) serait la transcription de l'égyptien *pe-ṭu* « le don de ». Je ne connais pas, parmi les noms propres égyptiens, un seul des noms qui nous donne la transcription exacte de l'un ou de l'autre de ces deux noms. Le nom étrange de פּוּטִיאֵל *Pouti-ël* (Φουτιὴλ, ⲫⲟⲩⲧⲓⲏⲗ), *Exode*, VI, 25, s'expliquerait par *pe-ṭu* « le don de » et אל *ël* « Dieu ». C'est, selon le récit biblique, la fille de ce personnage qu'Éléazar, fils d'Aaron, prend pour femme, et la scène se passe en Égypte. On se de-

(297) « don d'Anhour » (au fém.) (נתנאל, נתניה), etc. *bok* (575) « servant de » (עבד) et *bok-àmen* (736) ou *àmen-bok*[1] (771) « servant d'Amon », *bok-pteḥ* (1095) « servant de Ptah » (עבדאל, עבדיה) ou au féminin *bok-t* (235) « servante de », *bok-t maut* (598) « servante de Maut ».

mande si ce personnage n'est pas un Égyptien qui, pour une cause que nous ne pouvons que deviner, s'appelait dans sa propre langue le don d'un dieu étranger.

1. Par une sorte de respect (?) pour la divinité, les Égyptiens plaçaient son nom souvent au commencement du nom propre, mais, comme nous venons de le voir, cette règle ne fut pas rigoureusement observée. Aux exemples que nous avons déjà vus ajoutons : *sa-t* (287) « fille de », *sa-t Amen* (283) et *Amen-sa-t* (140) « fille d'Amon », (40), *neχt-àmen* (629) et *àmen-neχt* (114), etc. Le nom de la même personne pouvait être écrit de ces deux manières, par exemple : *àten-bokt* (*Denkmäler*, III, 101) ou *bokt-àten* (*ibid.*, 100, *a*) « servante du disque » ; cf., en outre, *Seker-nefer-ka* et *Nefer-ka-seker* (E. de Rougé, *Les six premières Dynasties*, p. 24 et n. 2).

Dans les transcriptions démotiques et grecques, on trouve le nom de la divinité souvent rejeté à la fin, là où, dans les textes hiéroglyphiques, il se trouve placé au commencement, par exemple, dans le nom du roi *Rā-χā-f*, le dieu « Râ est son diadème ». Hérodote nous donne la forme pleine avec le nom de la divinité rejeté à la fin, Χεφρήν, tandis que celle de Manéthon, Σοῦφις, est la forme apocopée. Cette question serait trop longue à étudier ici. Disons seulement qu'il nous paraît que ces transcriptions nous donnent souvent la forme populaire, qui, semblerait-il, aurait mis le nom de la divinité à la place qu'il occuperait selon le sens du nom propre.

γ) Le nom de la personne est formé par celui de la divinité :

1. Avec la terminaison *i* ou *à*, qui, comme nous l'avons déjà vu, indique la dérivation ; par exemple, *Àmeni*[1] (93) ou *Àmen-à* (108) « celui qui est à Amon », « l'Amonien », *Hor-i* (1230), *Hor-à* (201) « celui qui est à Horus », etc.

2. On trouve un grand nombre d'Égyptiens qui s'appelaient *Horus* (114, etc.) et *χonsu* (111, etc.) tout court, plus rarement *Àmen* (99). Cette forme aurait le même sens que la précédente, dont elle n'est qu'une abréviation par la chute de la voyelle finale.

δ) Toute une catégorie de noms propres est formée par une petite phrase[2], qu'on peut supposer avoir été prononcée à la naissance de l'enfant. Elle est composée d'une manière assez simple : d'abord, le verbe *t'eṭ* « dire », suivi par le nom de la divinité, puis le verbe *àu* « être », avec le pronom *f* « il » ou *s* « elle », selon le sexe de l'enfant, et à la fin *ānχ* « vivre » ou « vit », par exemple, *t'eṭ-pteḥ-au-f-ānχ* « dit Ptah, il vit » ; de même *t'eṭ-maut-àu-f-ānχ* « dit Maut, il vit », *t'eṭ-maut-àu-s-ānχ* « dit Maut, elle vit ». Quelquefois le nom de la divinité occupe la place d'honneur au commencement du nom : *pteḥ-t'eṭ-àu-f-ānχ* (1218) « dit Ptah, il vit ». Je n'ai guère

1. Cf. E. de Rougé, *Chrestomathie*, 2e fasc., p. 35, et Maspero, *Mélanges d'archéologie*, t. III, p. 139, note 5.

2. Voir Lieblein, *Dictionnaire des noms hiéroglyphiques*, p. 552-553.

besoin de remarquer qu'on trouve également comme divinités *Ȧmen*, *χonsu*, etc.

Je regrette que l'espace ne me permette pas d'étudier ici d'autres exemples de ces noms qui établissent divers rapports entre la personne et la divinité. Citons pourtant *nesa* (1050) « l'attaché à », forme pleine *nes-ȧmen* (945) « l'attaché à Amon » ou *nes-pteḥ* (1139) « l'attaché à Ptah ». Ainsi que l'a déjà remarqué M. de Rougé[1], la divinité est sous-entendue dans *tef-neχt* « sa force », les divinités sont au duel ou pluriel dans *usor-t-sen* « leur puissance ». C'est à un autre ordre d'idées qu'appartiendraient les noms théophores tels que *Ȧmen-her-χopeš-f* « Amon est sur son glaive », *Pa-rā-her-unami-f* « Pra (est) sur sa droite ».

En démotique, les exemples de noms propres où la personne s'appelait soit serviteur, soit fils ou fille d'une divinité, sont si nombreux que nous croyons inutile d'en citer. On trouve des personnes qui portaient le nom de la divinité seule, par exemple : *Ȧmen* Ἄμμων, *Pteḥ* Φθᾶς. Avec le nom d'Horus , le déterminatif de la divinité même disparaissait. Je crois qu'il faut expliquer ces noms de la même manière que les noms analogues des plus anciennes époques. Il y a, en outre, des personnes dont le nom est formé par ceux de deux divinités, par exemple : *Ȧmen-Hor*, Ἀμονορώτιος, mais ces formes ne furent pas invariables; le choachyte Horus est nommé également Horsiési[2],

1. Voir E. de Rougé, *Chrestomathie*, § 137. Le démotique nous donne la forme pleine *Chons-tef-neχt*, le dieu « Chons (est) sa force » (Revillout, *Nouvelle Chrestomathie*, p. 31, 64).

2. Ἁρσιῆσις, pap. grec 15 du Louvre.

Horus, fils d'Isis. Quant aux noms composés d'un attribut et du nom d'une divinité, citons seulement [illegible] *pe-ti* « le don », forme apocopée de noms tels que [illegible] *pe-ti-asar* « le don d'Osiris », [illegible] *pe-ti-sebek*[1] « le don de Sebek ». D'autres noms nous montrent par leur composition une tournure d'esprit religieux très intéressante. Une personne qui s'appellerait [illegible] *aχ-àmen-eroou*[2] « Quoi Amon à eux? » (c'est-à-dire ceux qui mettent leur confiance en lui?), aurait sa qualification dans la réponse à son propre nom. Cette qualification, il est bien probable que nous l'avons déjà dans un autre nom propre qui semble sous-entendre ou répondre précisément à la question qui nous occupe : [illegible] *neχt-ef-eroou*[3] « sa force est à eux ».

Agréez, etc.

WILLIAM N. GROFF.

1. Le nom de ce dieu, Sebek, est écrit également [illegible] *Šebek*. En effet, il me paraît que le changement entre *š* et *s* a lieu surtout lorsque la chuintante ou sifflante précède une lettre labiale (ou un ר).

2. ϫⲓⲙⲛⲁⲣⲁⲩⲧⲟⲥ (génitif de ϫⲓⲙⲛⲁⲣⲁⲩⲥ), Revillout, *Chrestomathie démotique*, p. 84.

3. ⲛⲉϫⲑⲫⲁⲣⲟⲩⲥ. Bilingue formé par le papyrus démotique 116 de Berlin et le papyrus grec Casati de la Bibliothèque nationale.

ÉTUDE

SUR LE

PRONOM DE LA 1RE PERSONNE DU SINGULIER

EN ÉGYPTIEN[1]

Annexe à ma thèse *Les deux versions démotiques de Canope*[2].

Mon cher Maître,

Il y a maintenant plusieurs années que je vous ai soumis le présent travail sur la formation des pronoms de la première personne en égyptien, et votre approbation me fait espérer qu'il sera, ainsi que vous me le disiez alors, intéressant pour les lecteurs de la *Revue égyptologique*.

Depuis longtemps on a constaté, sinon l'identité, du moins la ressemblance frappante qui existe entre le système pronominal des langues sémitiques et celui de la langue égyptienne[3]. Les pronoms absolus sont presque les mêmes dans les deux langues, mais je n'ai nullement l'intention de traiter ici cette question dans son entier; l'étude que je me suis proposé de faire est infiniment plus modeste, elle se

1. Extrait de la *Revue égyptologique*, t. V, p. 145-152.

2. Thèse soutenue en séance publique à l'École du Louvre le 14 novembre 1887, thèse pour laquelle j'ai reçu mon diplôme (cours de démotique).

3. Voyez, à ce sujet, les remarques de M. de Rougé, *Les six premières Dynasties*, p. 2 et suiv.

borne à une seule personne, la première du singulier et, en apparence, presque à une seule des langues, l'égyptienne. Mais, pour point de départ, examinons ce pronom en hébreu. « Le pronom personnel, comme les pronoms en général, est » une des parties les plus primitives de la langue hébraï- » que[1]. » Le pronom absolu de la première personne du singulier est אנכי, qui, je crois, est la forme primitive, ou אני qui s'abrège et passe en pronom suffixe dans la forme ני, comme complément d'un verbe; l'י se joint au nom ou à une préposition, et nous retrouvons l'א comme préformante de la première personne du singulier de l'aoriste[2]. En résumé, nous avons la série י, ני, א, qui se rattache au pronom absolu אני qui lui-même équivaut à אנכי.

En égyptien, le pronom absolu de la première personne du singulier est *nuk* ou *ànuk*[3] = אנך; voilà un

1. Preiswerk, *Gram.*, § 398.

2. En assyrien, le seul temps conjugué, dans lequel les personnes sont indiquées par des préformatives, est l'aoriste; la première personne du singulier est indiquée par l'א. Le pronom régime est ני, et le pronom possessif est י.

3. On trouve ou , ou , et au féminin (aussi). Ces formes ont la même valeur que celles que nous venons d'indiquer, mais elles sont augmentées par le déterminatif idéographique de la personne qui, dans ce rôle, croyons-nous, ne se lisait pas (il y a quelques indices qu'on le lisait quelquefois *à* ou peut-être *u*), mais lorsqu'il remplaçait un pronom, on devait le lire ainsi qu'on aurait lu le pronom phonétique, soit sujet, soit régime. Le petit trait I doit être une simple variante graphique de la personne assise, de même que I I I doit remplacer une ancienne forme de trois personnes (et le \\ « deux » = duel?). L'existence persistante sous l'ancien empire de la forme *nuk* (qui se retrouve pourtant dans le démotique sous la forme *nouk*, Brugsch, *Grammaire démotique*, § 207) me fait soupçonner une forme correspondante dans les langues sémitiques (est-ce ?), à moins qu'on ne veuille y voir une abré-

accord entre les deux langues quant au pronom absolu, mais, en se séparant du tronc primitif à une époque qu'on ne peut que soupçonner, chacune a suivi une marche indépendante dans le développement de ses pronoms dérivés. C'est donc, selon nous, à cette racine primitive *ànuk*, « moi » = « je suis », en égyptien aussi bien que chez les Sémites, que se rattachaient, ou, pour mieux dire, c'est de cette racine que sont sortis, chacun avec son emploi spécial, les pronoms si divers en apparence de la première personne du singulier.

I. Le pronom sujet se présente en égyptien sous les formes :

1° Idéographique, [hieroglyph], [hieroglyph][1], etc. Cette forme pouvait remplacer la

2° Phonétique; laquelle se subdivise en :

A. [hieroglyph] *à*[2] est l'indice de la première personne du singulier (cf. [hieroglyph], ⲁⲛⲟⲕ au pluriel). « Les papyrus démotiques de

viation de [hieroglyph] *ànuk* = l'assyr. [hieroglyph] *a-na-ku* (אנכו), mais, en tout cas, le fait que *ànuk* se trouve dans les deux langues indiquerait son existence à une époque très ancienne. Il est vocalisé en hébreu אנכי (en phénicien, *Abydos*, voir *C. I. S.*, 103 *c*, etc.). Dans le papyrus démotique de très basse époque, sous l'influence sémitique, on a trouvé [hieroglyph] *à-nu-ki* (avec l'י final), mais cette forme tout à fait exceptionnelle ne se retrouve pas dans les documents égyptiens des époques antérieures pas plus que dans le copte qui a conservé la vraie forme ⲁⲛⲟⲕ.

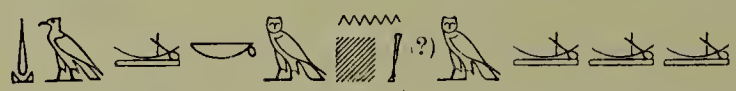
1. Elle se lisait probablement selon la lecture de la personne qu'elle remplaçait, par exemple [hieroglyph] *nuter*, etc. Je crois qu'il est bien possible qu'en égyptien le pronom possessif de la première personne du singulier se lût *i*.

2. Quant à la valeur phonétique de [hieroglyph], elle semble correspondre exactement à l'א sémitique, car, tandis que ce sont les voyelles du son *a* qui se rapportent à א, d'après les Massorètes, il peut être quiescent avec toutes les voyelles.

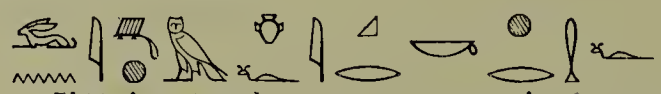
» l'époque saïte, comme les documents hiéroglyphiques de » la même époque, n'écrivent pas l'affixe de la première » personne. Il en est encore de même sous les Perses[1]. » Ce pronom reparaît dans le démotique plus récent sous la forme ⲓ *i*, forme que le copte a conservée, ⲓ.

B. *ke*, employé comme pronom sujet[2], se divise en deux classes :

Première classe. *Setem-f* (ancien empire) :



« Je partis (de nouveau) sur des vaisseaux » (E. de Rougé, *Les six*, p. 126)[3].



« J'étais attaché à son cœur, je fus sage aux yeux de Sa » Majesté » (E. de Rougé, *Les six*, p. 113).

« Je fis extraire pour lui » (E. de Rougé, *Les six*, p. 140).

Deuxième classe (forme surtout du moyen empire).

Le verbe *être* est suivi du pronom, écrit ordinairement par l'idéogramme phonétique *à* (sujet), et le verbe est suivi par *k*[4].

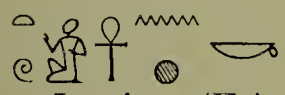
1. Revillout, *Revue archéologique*, 1885, p. 258, note 3.

2. *à* semble s'attacher de préférence aux verbes actifs, et *k* peut-être plutôt aux verbes passifs ou neutres. — Selon M. Maspero (*Journal asiatique*, août-sept. 1871, p. 96), « Schwartze regarde le ⲕ de ⲁⲛⲟⲕ, comme le seul indice véritable de la première personne du singulier. »

3. E. de Rougé, *Les six premières Dynasties*, p. 126.

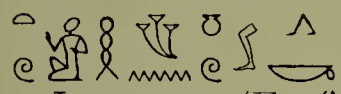
4. « Eine beträchtliche Anzahl intransitiver Verba weichen in » mehreren Punkten von den bisher behandelten ab : ... Das Suffix » 1. Pers. Sing. ersetzen sie durch *kuà* oder *k* » (Erman, *Gram.*, § 256). Le verbe *tu* me semble être employé peut-être le plus souvent avec un verbe neutre, et *àu* avec la nuance du passif.

a) tu-f-setem-f :

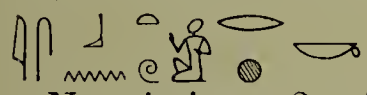


« Je vis » (E.[1], § 262).

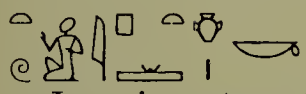
« J'entre » (*Anast. V*, 14/3).



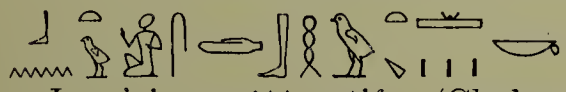
« Je cours » (E., § 262).



« Ne sais-je pas? » (*Anast. V*, 26/4).



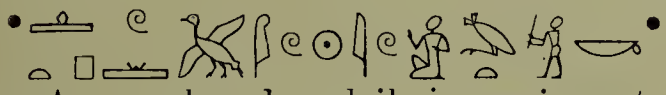
« Je suis apte » (Chabas, *Voyage*, p. 297).



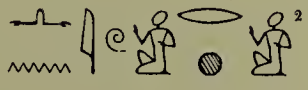
« Je n'ai pas été actif » (Chabas, *Voyage*, p. 153).

b) àu-f-setem-f :

« Je serai sauvé » (Chabas, *Voyage*, p. 265).



« Au coucher du soleil, je serai mort » (Maspero, *Rom. et Poés.*, p. 16).

« Je sais » (Chabas, *Voyage*, p. 297), cf.  [2] « je ne peux pas » (*d'Orb.*, 10/2).

1. E. = Erman, *Grammaire du Nouvel Égyptien*.

2. en var. avec . En avons-nous un écho en démotique, où, lorsque *rex* a le sens « savoir », le pronom s'attache au verbe tandis que, lorsqu'il a le sens « pouvoir », c'est l'auxiliaire qui prend le pronom (Revillout, *Poème*, p. 81 ; cf. 105 s.)?

II. Le pronom régime.

« La voyelle sert très souvent ..... à indiquer la » première personne. Elle remplace, à elle seule, la figure » de la personne qui parle », dit M. de Rougé[1]. D'après les exemples que j'ai pu relever, ce pronom me paraît être employé comme régime et non pas comme sujet[2].

1° Lorsque le sujet est un substantif, le pronom régime se place entre le verbe et le sujet[3] :

« Sa Majesté *m'*envoya à Ha-nub » (E. de Rougé, *Les six*, p. 139).

« Parce que Sa Majesté *m'*aimait plus qu'aucun autre de » ses serviteurs » (E. de Rougé, *Les six*, p. 113).

« Voici moi *Sab er sep*, Sa Majesté *me* fit un des *samers* » et chef du *χente* » (E. de Rougé, *Les six*, p. 120).

« Sa Majesté *m'*envoya vers Abeha » (E. de Rougé, *Les six*, p. 136)[4].

1. *Les six premières Dynasties*, p. 120, note 4.

2. Groff, *Revue égyptologique*, t.V, p. 87, note 1; cf. p. 85, note 1[; cf. p. 27, note 1, et p. 24, note 1, du présent volume].

3. « Ist das Objeet ein Pronomen, das Subjeet aber ein Substantiv, » so steht das Objeet unmittelbar hinter dem Verb » (Erman, *Gram.*, § 329).

4. Cf., en outre, l'exemple de Rougé, *Les six premières Dynasties*, p. 137, et *Ouna*, l. 27. Le pronom régime pourrait disparaître.

Rā-sah-u, Σεφρής, « le dieu Rā *m'*a gratifié (?) ».

2° Lorsque le sujet est un pronom, le pronom régime se place après lui.

χu-f-u « il me protège », ou *χu-f-u*, même sens.

s-nefer-f-u « il me rend beau »[1].

« Sa Majesté [m']envoya pour creuser quatre bassins » (E. de Rougé, *l. c.*, p. 141) : pouvait disparaître et reste seul = *u*.

1. *Denkmäler*, II, 16. Voyez Groff, *Revue égyptologique*, t. V, p. 87, [p. 27 du présent volume]. Ajoutez l'exemple *neb-ka* (Abydos) et *ra-neb-ka** (Sakkarah). En outre, remarquons que les noms des rois-pasteurs, tels que les Grecs nous les ont transmis transcrits en égyptien, auraient une signification néfaste, par exemple Βνών, cf. *ben* « mauvais, funeste »; Ἄφωφις, cf. le grand serpent *âpep;* Ἀσσήθ *âs-set* « siège de Set », etc. Les Grecs ont donné à ces envahisseurs de l'Égypte le nom de ποιμένες « pasteurs ». Le papyrus Sallier I les désigne par le mot *âaṭ*, que M. Chabas a rapproché du mot égyptien *âaṭ* « malheur, fléau », etc., mais il y a bien en égyptien un mot *âaṭ-tu* « taureau, bœuf ». Je me suis souvent demandé : N'est-ce pas à ce dernier mot qu'il faut rattacher le mot ποιμὴν « berger » des Grecs? Les Égyptiens, ou, du moins, le scribe qui écrivit le papyrus Sallier I, auraient mis par calembour le déterminatif , ce qui aurait donné au mot un sens néfaste. La stèle d'Ahmès donne aux pasteurs la désignation de *mena-sati* qu'on a rapproché du copte ⲙⲟⲟⲛⲉ *pascere*. Le mot Ὑκσως doit être une fabrication des Grecs, par laquelle ils ont essayé de rendre en égyptien βασιλεῖς ποιμένες de leur langue par υκ = *haq* « prince, chef », et σως = ϣⲟⲥ « pasteur ». Ce dernier mot avait le sens de « pasteur », κατὰ τὴν κοινὴν διάλεκτον, d'après

* L'*attribut* disparaît et le nom (qualificatif) de la *divinité* reste seul dans le nom propre عبد العزيز = عزيز (عزوز). — Florence Groff.

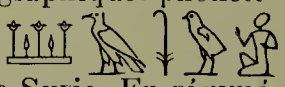
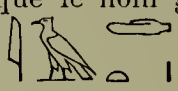
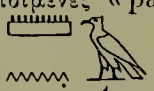
Le pronom régime *u* pouvait recevoir le déterminatif idéographique, mais cette forme (plus moderne) fut soumise aux mêmes règles que l'*u* seul[1].

1° Le sujet est un substantif :

« Mon père m'a instruit » (*Anast. I*, 28/1).

« Les hommes m'aiment comme je les aime » (E. de Rougé, *Chrestomathie*, § 274).

« Le Seigneur universel lui-même m'a agrandi » (E. de Rougé, *Chrestomathie*, § 274).

Manéthon ou Josèphe. Le mot *šos* avec le sens de « pasteur » ne se trouve, du moins à ma connaissance, que dans la langue de basse époque. Peut-être faut-il comprendre ainsi l'explication de Manéthon ou Josèphe; en ce cas nous n'aurions pas une mention des dialectes, lesquels doivent pourtant avoir existé. (J'ai souvent soupçonné que les hiéroglyphes, tout en continuant à s'écrire de même, se prononçaient différemment, c'est-à-dire qu'ils devenaient idéographiques-phonétiques.) En outre, on a rapproché le mot ΣΩΣ de  *šasu*, nom qui s'appliquait aux tribus pasteurs de la Syrie. En résumé, il est probable que le nom grec ποιμένες « pasteurs » peut se rattacher aux trois mots  *àat*,  *mena* et *šasu*, qui ont, comme nous venons de le voir, tous trois en égyptien, le sens de « pasteur », et le mot ʼΥΚΣΩΣ est un essai des Grecs de rendre βασιλεῖς ποιμένες en égyptien.

Je crois avoir relevé un certain nombre d'exemples de mots formés de la même manière que ce dernier ʼΥΚΣΩΣ, et j'espère les discuter bientôt.

J'ai aussi en manuscrit un travail sur le sujet déjà traité par moi dans la *Revue égyptologique*, t. IV, p. 95 et suiv., p. 146 et suiv.[; cf. p. 1 sqq. et p. 14 sqq. du présent volume]. Mais j'attends l'apparition d'un document faux ayant un *prétendu* rapport à ce sujet.

1. Pour la forme , voir plus loin, p. 42, note 2.

2° Le sujet est un pronom.

« . . . Donnez-moi » (Maspero, *Romans et Poésies*, p. 74).

« Il m'a placé » (E. de Rougé, *Chrestomathie*, § 302).

« Conduisez-moi vers votre chemin. »

III. On trouve les deux pronoms, *k*, sujet, et *u*, régime, réunis dans un seul : *ku*[1], qui a la valeur qu'on s'attendrait à trouver de cette réunion. Le sujet fait l'action et la reçoit tout à la fois; c'est en réunissant les deux formes que l'on a fait le pronom réfléchi.

« Je nais, je me renouvelle, je me rajeunis chaque jour. »

« Je me lève à l'état d'Ibis grand » (Grébaut, *Hymne à Ammon*, p. 147).

« Donnez-moi que je (me) descende » (Maspero, *Romans et Poésies*, p. 74).

« Je (me) retournerai » (*Journal asiatique*, 1883, p. 29).

« Je me tiens debout » (E., § 262); cf.

1. Ou avec le déterminatif idéographique ; cette forme appartient surtout au moyen empire, *ku* = .

« nous nous tenons seul » (E., § 262).

« Je m'assieds » (E., § 262)

au fém. « Je m'asseyais seul » (*Orb.*, 5/4).

Avec un verbe neutre :

« Je vis » (E., § 263).

« Je vis » (E., § 262), cf. « nous vivons » (E., § 262).

« J'arrive[1] » (E., § 262).

M. Pierret me signale dans le *Todtenbuch* les exemples suivants :

« Je m'élève sur mon parvis dans cette demeure » (85/5), et au chapitre 79/3 :

« Accordez-moi (*rég.*) que je vienne auprès de vous, que je me purifie, que je me divinise, que je me spiritualise,[2]

1. Cf., en français : « je me promène ». Les Égyptiens auraient analysé : « je me suis transporté = j'arrive » ; « je fais l'action à (en) moi-même de vivre = je vis ».

2. Si cette forme était correcte, la variante indiquerait la lecture *à*

(var. ,) , (var. , , que je devienne fort », etc.)

Par extension, il marque l'état du sujet :

Première forme, *setem-f* :

« Je suis excellent » (E., § 261).

Deuxième forme, *a) tu-f-setem-f* :

« Je suis fatigué » (Chabas, *Voyage*, p. 244).

« Je suis prédestiné à trois destins » (Maspero, *Romans et Poésies*, p. 17).

b) àu-f-setem-f :

« [Que j'aie parcouru les îles de la mer ;] (c'est que) j'avais peur de toi » (Brugsch, *Gram.*, § 173).

Son emploi avec le verbe *mā*[1] (« donner ») est très intéressant :

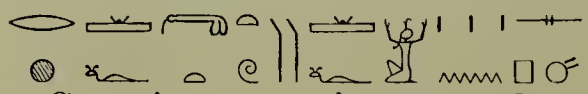
pour l'idéographie déterminative (pour , même observation) ; d'autre part un copiste dont le texte portait , connaissant la valeur *à* de ce signe (pronom sujet), aurait pu la transcrire. Malheureusement, le *Todtenbuch* est si fautif que ses variantes sont presque sans valeur sérieuse, par exemple, dans la phrase que nous venons de citer, nous trouvons , *ka* écrit , , , , , .

1. Je crois qu'il y a deux formes : 1° *mā-k*, où *mā* est, soit

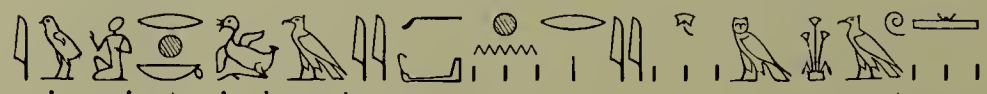
« Je me donne (cause) à faire vivre ton nom » = « je fais vivre ton nom » (Brugsch, *Gram.*, § 168).

En terminant, citons un exemple qui nous présente un certain nombre de cas où le pronom est employé suivant les règles que nous venons de poser :

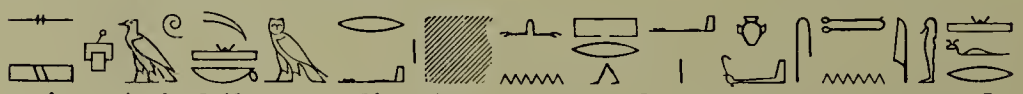
« Je suis apte pour les travaux tous; mon père m'instruit.



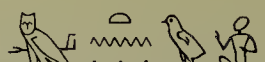
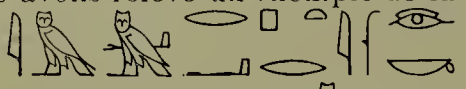
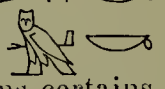
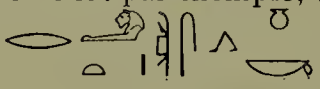
» Connaissant son jugement des millions de fois,



» je sais tenir les rênes, en outre



» je suis habile pour l'action... Non, le courage se sépare de

le verbe « donner » (cf. l'exemple précité :  « donnez-moi »), soit la forme de l'optatif, par laquelle il est bien possible qu'il faille traduire ces exemples. — Pour exprimer l'*optatif* en démotique, de même que dans l'ancienne langue, le verbe est précédé par *mai* et suivi par le pronom, tandis qu'en copte *mai* devient **ⲙⲁⲣⲉ** (**ⲣⲉ** =) auquel se joint le pronom. Nous avons relevé un exemple de la forme intermédiaire (*Tur.*, 128, 3) : 1°  (**ⲙⲁⲣⲕ**); « mögst du sehen » (cf. Erman, *Gram.*, § 272); 2°  *māk* (v. E. de Rougé, *Chrest.*, § 191 et suiv.). Peut-être, dans certains exemples, les Égyptiens eux-mêmes ont confondu *mā-k* et *māk*. Du reste, je ne crois pas qu'il y ait une seule des formes que nous venons d'indiquer, qui ne soit employée abusivement : par exemple, *nuk* est employé comme pronom possessif!  « devant mon serviteur » (*Anast. IX*, 4).

» mes membres, je suis du genre du Mentu » (*Anast. I*, 28/1 et suiv.).

Résumons maintenant les règles que cette étude nous a fournies. La forme idéographique pouvait être employée : 1° comme déterminatif; 2° comme phonétique (lorsqu'elle remplaçait un signe phonétique). Le pronom sujet était : première forme *à*, deuxième forme *k*, et le pronom régime était *u*; en réunissant les pronoms sujet *k* et régime *u*, on obtenait le pronom réfléchi *ku*. Ces formes ont pour racine le pronom absolu primitif *ànuk*, « moi » = « je suis », qui, comme un souvenir de « leurs migrations de l'Orient », se rattache lui-même aux langues sémitiques, aux langues d'Asie. L'histoire d'un peuple, c'est l'histoire de sa langue; mais l'histoire d'une langue nous fait remonter bien au delà des faits historiques conservés dans la mémoire d'un peuple, car dans la langue elle-même on trouve, comme des réminiscences d'un passé lointain, les indices de son origine.

Agréez, etc.

William N. Groff.

LE

DÉCRET DE CANOPE[1]

Introduction à la thèse soutenue à l'École du Louvre le 14 novembre 1887[2]

L'Égypte, écrasée sous les conquêtes éthiopienne, assyrienne et persane, avait accueilli Alexandre le Grand plutôt

1. Extrait de la *Revue égyptologique*, t. VI, p. 13-21.

2. Bibliographie. Lepsius, *Das bilingue Decret von Kanopus*, Berlin, 1866 (textes grec et hiéroglyphique, commentaire et traductions). — Birch, *On the trilingual inscription at San* (Decree of Canopus) (analyse et étude). — Revillout, *Études historico-critiques sur les décrets de Rosette et de Canope*, *Chrestomathie démotique*, p. LXXXVI et suiv., *Décret de Canope, Chrestomathie démotique*, Paris, p. 125-176 (textes grec et démotique, traduction). — Revillout, *Chrestomathie démotique*, p. 435-472 (additions et corrections). — Pierret, *Glossaire égyptien-grec du décret de Canope*. — Pierret, *Le décret de Canope* (traduction synoptique des textes grec, démotique et hiéroglyphique, texte hiéroglyphique et traduction). — Revillout, *Étude historique et philologique sur les décrets de Rosette et de Canope*, *Revue archéologique*, nov. 1877. — E. Miller, *Découverte d'un nouvel exemplaire du décret de Canope* (*Journal des Savants*, avril 1883, p. 214-229, texte grec de la nouvelle version, traduction). — Revillout, *Les deux versions démotiques du décret de Canope*, dans l'Album de M. Leemans (étude). M. Revillout m'a conseillé de faire le présent travail et il a été fait sous sa direction. Pour l'ancienne version, M. Revillout a bien voulu mettre à ma disposition un plâtre au Musée du Louvre, et M. Penelli m'en a donné un estampage et M. Revillout une photographie. — Pour la nouvelle version, M. Gayet a eu l'obligeance de me

comme un libérateur que comme un vainqueur. Son règne fut court : comme un météore, l'éclat de ses armes avait illuminé tout l'Orient. Dans le partage de son empire, un de ses généraux, Ptolémée, surnommé *Soter*, obtint l'Égypte avec la Libye et l'Arabie, et fonda la dynastie des Ptolémées. Son règne, de même que celui de son fils, Ptolémée II, qui lui succéda au trône, fut caractérisé par une politique de modération et de tolérance : plutôt que d'imposer à leurs sujets des mœurs étrangères, ils rétablirent les anciens usages, — en un mot, sans cesser d'être Grecs, ils se firent Égyptiens. Ptolémée III, surnommé Évergète, ne fit que continuer la politique habile de ses prédécesseurs. Ce fut en l'an IX de son règne, *le 7 Apellaios* ou *le 17 Tybi*, que *les grands prêtres, les prophètes et les autres prêtres qui étaient venus des temples d'Égypte le 5 Dios, jour de la naissance du roi, furent rassemblés dans le sanctuaire des dieux Évergètes à Canope* (*Chrest.*, p. 125; *2 vers.*, p. 2).

Le 17 Tybi de l'an IX serait, d'après Lepsius (*Das Decret*, p. 18), le 7 mars 238 avant notre ère. La date, quant au mois, est exprimée selon les calendriers macédoniens et égyptiens, μηνὸς Ἀπελλαίου ἑβδόμῃ, Αἰγυπτίων δὲ Τυβὶ ἑπτακαιδεκάτῃ. Les

donner un estampage et M. Revillout a mis aussi à ma disposition une copie-photographie, et un estampage que M. Cattaui a rapporté de l'Égypte. Pour la transcription et pour la traduction de l'ancienne version démotique, je me suis servi des notes du cours de l'École du Louvre, et de la *Chrestomathie démotique* de M. Revillout, p. 125-176, tout en consultant les additions et corrections publiées par M. Revillout dans la *Chrestomathie démotique*, p. 435-473, et la traduction publiée par M. Pierret (*Le décret de Canope*, p. IX-XVI); pour la nouvelle version j'ai utilisé mes notes du cours de l'École du Louvre. Après que j'eus rédigé le présent travail, M. Revillout voulut bien le revoir et le corriger tout entier avec moi, non seulement pour les traductions, mais aussi pour les transcriptions, que nous avons soigneusement collationnées sur le plâtre au Louvre pour l'ancienne version démotique, et sur l'estampage et la photographie pour la nouvelle. Au cours de ce travail, j'emploie l'abréviation *Chrest.* pour la *Chrestomathie démotique* de M. Revillout et *2 vers.* pour *Les deux versions de Canope*.

prêtres qui étaient « venus des temples d'Égypte » à Alexandrie le 5 Dios pour la fête du roi, s'étaient peu dérangés pour se réunir quelques jours après à Canope. Cette ville, nommée en grec Κανῶπος, — le démotique [illegible] correspond au nom hiéroglyphique [illegible] *Pekut*, — fut probablement, ainsi que dit M. Lepsius (*Das Decret*, p. 8), peu importante avant l'époque grecque et s'accrut depuis la fondation du temple[1] que le décret qualifie des « dieux Évergètes ». Une question se pose ici : à quelle époque avait-on donné au roi le titre d'Évergète ? Selon saint Jérôme, ce titre lui fut donné après ses conquêtes en Asie, et parce qu'il rapporta les images qu'avaient emportées *les hommes perses*[2]. Il me semble probable qu'il lui fut donné avant la rédaction du décret de Canope. Si c'était au moment même, le décret en aurait dû faire mention, car c'était dans le temple des « dieux Évergètes » qu'eut lieu le concile de l'an IX. A la ligne 33/9, on trouve mention d'un décret antérieur par lequel il fut ordonné de faire la fête « des dieux Évergètes le 5, le 9 et le 25 du mois ». Il paraît pro-

1. En 1818, des ouvriers, cherchant des matériaux pour une construction, trouvèrent dans les fondations des ruines du temple une plaque d'or sur laquelle était écrit : Βασιλεὺς Πτολεμαῖος Πτολεμαίου καὶ Ἀρσινόης θεῶν Ἀδελφῶν καὶ βασίλισσα Βερενίκη ἡ ἀδελφὴ καὶ γυνὴ αὐτοῦ τὸ τέμενος Ὀσίρει (voir Letronne, *Recherches*, p. 6). Malheureusement l'inscription ne donne pas de date. Sauf cela, elle est très semblable au début du décret de Canope.

2. Ainsi que me le fait remarquer M. Revillout et qu'il l'avait dit déjà antérieurement dans ses travaux sur le décret de Canope, ce témoignage de saint Jérôme a été révoqué en doute par Champollion-Figeac, disant : « Les rois d'Égypte prenaient leurs surnoms en parvenant au » trône, ce qui n'est pas favorable au témoignage de saint Jérôme. » Mais, en 1877, M. Revillout (*Chrest.*, p. LXXXVI et suiv.) a prouvé la fausseté de cette théorie de Champollion-Figeac pour les premiers Lagides, et, en ce qui concerne Évergète Ier, il a cité des contrats du commencement de son règne qui ne portaient pas le titre d'Évergète pour le roi « fils des dieux Adelphes ».

bable (Lepsius, *Das Decret,* p. 6) que c'était par ce décret que le roi avait reçu le titre d'Évergète.

Les prêtres réunis en concile se souvenaient que le roi et la reine avaient *fait des bienfaits grands aux temples d'Égypte et avaient prodigué les honneurs aux dieux et s'étaient préoccupés des choses concernant Apis, Mnévis et le reste des animaux qui sont consacrés en Égypte* (*Chrest.*, p. 129; *2 vers.*, p. 5). L'Apis dont il est question ici était né en l'an XXX de Philadelphe et mourut en l'an XV d'Évergète Ier (voir *Revue égypt.*, t. V, p. 7). Il avait à peu près dix-neuf ans au moment du décret de Canope. Évergète s'en était occupé d'une tout autre façon que Cambyse qui, dit-on, tua un Apis, ou comme Ochus qui ordonna, dit-on, qu'on lui accommodât le bœuf Hapi pour un banquet : « Le bouc de Mendès partagea la for- » tune de l'Hapi » (voir Maspero, *Hist.*, p. 660).

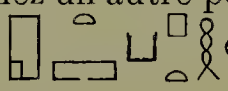
Les images divines que prirent les hommes perses, le roi les ramena en Égypte, donnant elles à leurs temples d'où ils les avaient prises (*Chrest.*, p. 130; *2 vers.*, p. 6). Diodore de Sicile (I, IX, 46) nous raconte que les sanctuaires furent pillés par les Perses à l'époque où Cambyse incendia les temples d'Égypte. On rapporta qu'il fit alors transporter ces dépouilles en Asie, et, ainsi que le dit le décret de Canope, c'est Évergète qui « rapporta les images divines ». Nous avons ici mention d'un fait bien fréquent dans l'antiquité. Assur-bani-pal nous raconte qu'il ramena de Suse une statue de la déesse Nana que le roi Koudour-Nakhounté aurait enlevée 1635 ans avant lui[1], vers 2300 (voir Mas-

1. La Bible nous a-t-elle conservé un écho de cette invasion, lorsqu'elle nous parle de l'émigration des Térachites (?), qui, comme bien d'autres tribus, descendirent en Égypte (?), si l'on admet un premier séjour des tribus de Jakob-el et de Jošep-(el) en Égypte, sous les rois-pasteurs, et qu'ils furent chassés de l'Égypte avec eux (voir *Genèse*, XV, 13 et suiv.; la quatrième génération d'Abraham serait, selon le récit biblique, les tribus de Jacob et de Joseph, *Genèse*, XV, 16)? Est-ce que ומושב (*Exode*, XII, 40) indique un résumé d'années ?

pero, *Hist.*, p. 160). Rachel déroba les téraphims de son père (*Genèse*, XXXI, 19). Assur-ah-idin enlève aux Arabes leurs idoles, mais il les leur rendit, — après y avoir inscrit les louanges d'Assur, son dieu (Oppert, *Les Rapports*, p. 39). Notons encore le voyage (?) du dieu Chons d'Égypte à Bakhtan. *Xemi, arbat(en) keri* d'Isis la Grande, nous raconte (*Revue égypt.*, t. IV, p. 166 et pl. 19) que « le fils du » Kerni de Coptos du lac..... vint en haut vers moi..... » Il leur fit emporter la statue (d'Isis) à Syène loin de moi ». Mais on rendit la statue plus tard (voir *Revue égypt.*, t. IV, p. 166).

Il sauva le pays du combat en combattant dans les lieux étrangers et contre des peuples nombreux (*Chrest.*, p. 131; *2 vers.*, p. 7; pour les textes relatifs à ces guerres, voir *Revue égypt.*, t. I, p. 19), et de plus le roi et la reine *ont fait le droit à tout homme.*

Il y eut une insuffisance de la crue du Nil, et *les hommes qui furent en Égypte se lamentaient... quand ils se reportaient aux malheurs qui avaient eu lieu sous quelques-uns des rois qui furent auparavant lorsqu'il y avait un manque de blé*[1], *mais le roi et la reine abandonnèrent en leur faveur leurs redevances et firent amener du blé en Égypte du pays de Syrie, du pays de Phénicie et de l'île de Chypre* (*Chrest.*, p. 132 et suiv.; *2 vers.*, p. 10).

Les trois grandes races de l'antiquité, Hamites, Sémites et Japhétites, avaient, chacune, non seulement sa cosmogonie, mais aussi sa géographie à elle, — de sa patrie le vieil historiographe national, peut-être aurais-je dû dire géographe, décrivait la terre telle qu'il la connaissait, — ou croyait la connaître. Le nom d'une ville chez un autre peuple devenait, sous sa plume, celui du pays ( *Ḥā-ka-pteḥ,*

1. Avons-nous ici une allusion au récit de la *Genèse* (chap. XLI et suiv.)? On serait tenté de le croire. Il est à remarquer que la réunion des prêtres à Canope eut lieu non bien loin de l'époque où fut faite la traduction dite des Septante.

Memphis, Αἴγυπτος = Égypte), et le nom d'un pays devenait celui d'une ville מצרים, Égypte, مصر, le Caire[1]). En transcrivant un nom propre, il modifiait légèrement la prononciation, pour lui donner un sens dans sa langue, ou bien encore il le traduisait (𓆼𓏏𓊪, 𓆼𓊪, Ἐλεφαντινή[2]). Les noms de pays furent souvent déplacés : c'était comme à travers les brouillards qui obscurcissaient son horizon qu'il désignait, soit un pays plus proche par le nom d'un autre plus lointain, soit un pays plus lointain par le nom d'un autre plus proche. En un mot, chaque peuple, tout en se figurant l'autre monde à l'instar de celui-ci, décrivait celui-ci tel qu'il se le figurait.

Συρία, 𓏏𓏏𓏏

de l'Aššur [Assyrie] de la Mésopotamie) et écrit Συρία, d'où le nom moderne de la « Syrie ».

Φοινίκη, *kefθ*, *χer*. M. Brugsch (*Rev. égypt.*, II, p. 324) a proposé de voir dans *χal* la transcription, et dans *kefθ* la traduction de l'assyrien *mat aḥarri*, litt. : « le pays d'*arrière*, de *derrière* », nom qui servait à désigner la Phénicie. — Si les Assyriens désignaient le pays à l'occident par l'expression « pays d'arrière », on s'attendrait à trouver chez eux une expression analogue s'appliquant au pays qui se trouvait à l'orient. En effet, le grand royaume qui s'étendait à l'est du Tigre fut désigné par le nom d'Élam. Faut-il rattacher ce mot à la racine עלה « être haut » (« Hochland », R. עלה, Schrader, *K. A. T.*, p. 111), ou peut-être ne faut-il pas plutôt y voir une expression correspondant à l'*arrière* et l'expliquer par la préposition *el-la-mu* « devant », c'est-à-dire « le pays de devant » ?

Κύπρος ..., *sebinaï* et *salemina* selon les deux versions démotiques. Ces noms servent à désigner l'île de Chypre. Le nom démotique *Salamina* est d'après le grec Σαλάμις. — On se demande s'il n'y a pas un fond commun à ces deux noms. Hérodote (VII, xc) nous parle des Chypriens venus de Salamine (en Grèce); peut-être ont-ils assimilé le nom d'une ancienne ville de *Sebi* (+?) (en Chypre) à la ville de Salamine d'où ils étaient venus. Dans ce cas, l'ancien nom nous serait conservé par le texte hiéroglyphique. — La désignation כתים pour cette île vient de la ville qui porte ce nom, en grec Κίτιον (cf. KITIEY = *C. I. S.*, 117). Vers l'époque (plutôt après) où fut rédigé le décret de Canope, ce nom se déplaça (voir Lenormant, *Orig. de l'hist.*, t. III, p. 55 sqq.). Par exemple, le Targum d'Onkelos rend כתים, *Num.*, xiv, 24, par מרומאי de Rome. Cf., en outre, le

début du premier livre de Macchabée : Καὶ ἐγένετο, μετὰ τὸ πατάξαι Ἀλέξανδρον τὸν Φιλίππου τὸν Μακεδόνα, ὃς ἐξηλθεν ἐκ τῆς γῆς Χεττείειμ, etc.

A cause des bienfaits que le roi et la reine ont faits à l'Égypte, *il est entré dans le cœur des prêtres qui (sont) en Égypte d'augmenter les honneurs qui sont faits au roi et à la reine. Les prêtres de chacun des temples de l'Égypte seront appelés prêtres des dieux Évergètes. Qu'ils l'écrivent sur les protocoles* (ϫⲁⲗⲱ) *des contrats; qu'ils constituent une nouvelle tribu des prêtres; qu'on l'appelle cinquième tribu des dieux Évergètes* (*Chrest.*, p. 137 sqq.; *2 vers.*, p. 14). — « Le mot [illegible] *kelu* (ϭⲁⲗⲟ) ou [illegible] (ϫⲁⲗⲟ) a pour sens principal celui de « confier » : et c'est pourquoi ce terme fut même employé à une certaine époque pour désigner la masse des contrats, ainsi que nous le voyons dans les décrets de Rosette et de Canope... » (Revillout, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, June, 1886).

Puisqu'on fait fête des dieux Évergètes dans les temples, chaque mois, le 5, le 9 et le 25, selon le décret écrit précédemment... qu'on fasse (en plus) au roi Ptolémée et à la reine Bérénice une fête solennelle le jour où la divine étoile d'Isis se lève, mais *il arriverait le transfert de la part des levers de Sothis à un autre jour tous les quatre ans; qu'on ne transporte pas le jour de faire la fête à cause de cela...,* mais *pour que soit maintenu l'ordre de toutes les saisons conformément au ciel... que l'on ajoute un jour de fête des dieux Évergètes dorénavant tous les quatre ans, en plus des cinq jours que l'on ajoute avant le nouvel an* (*Chrest.*, p. 146 sqq.; *2 vers.*, p. 20 sqq.).

L'année égyptienne, composée de 365 jours, retardait sur l'année astronomique (365 j., 5 h., 48 m., 48 s.) d'un peu près 1/4 de jour par an — ou un jour tous les quatre ans, d'où il résultait que les fêtes d'été tombaient en hiver et les fêtes d'hiver en été. En intercalant un jour tous les quatre ans,

les années astronomiques et civiles marchaient plus en accord. Il est probable que cette réforme aura été assez mal vue des Égyptiens. Geminus nous dit[1] (chap. VI) que les Égyptiens ne voulurent pas que leurs sacrifices tombassent toujours dans la même saison de l'année, mais qu'ils en parcourussent tous les temps, de sorte que la même fête qui avait été célébrée en été devînt successivement celle de l'hiver, de l'automne et du printemps. Il est même dit[1] que « les rois d'Égypte, lors de leur inauguration, étaient con- » duits par les prêtres dans le temple d'Isis à Memphis, » et qu'ils étaient obligés d'y jurer qu'ils maintiendraient » l'ancien usage de l'année de 365 jours, et n'y permet- » traient aucune intercalation ».

Il arriva que la fille du roi, étant encore vierge, alla au ciel subitement : *il a plu de faire être honneur éternel à la reine Bérénice, fille des dieux Évergètes... puisqu'elle est allée parmi les dieux en Tybi qui est le mois où eut lieu primitivement l'apothéose de la fille du Soleil en lui* (*Chrest.*, p. 157 sqq., 162; *2 vers.*, p. 30 sqq., 36 sqq.). Ainsi que le dit M. Pierret (*Études égyptol.*, 2e partie, p. 141), nous avons ici une allusion à un fait mythologique inconnu[2]. M. Pierret fait remarquer, en outre, qu'il est dit d'une déesse : « fille du Soleil, » amour de son cœur résidant à sa place, sur son front » (*Denkm.*, IV, 23). M. Lepsius (*Das Decret*, p. 16) fait observer que sur le calendrier de fêtes à Esnéh (*Denkm.*, IV, 78, 7) il est fait mention d'une panégyrie au premier Tybi à Tefnut, fille de Rā ( ).

1. Voir *Introduction aux phénomènes célestes*, trad. du grec par M. l'abbé Halma, et *Recherches historiques sur les observations astronomiques des anciens* (trad. de l'allemand de M. Ideler), par M. l'abbé Halma, p. 29.

2. Est-il bien sûr que nous n'avons pas ici une fable inventée par les prêtres pour flatter le roi ?

Les prêtres réunis en conseil à Canope décrétèrent que *l'on produisît à elle une image d'or... disant à elle : « Bérénice, princesse des vierges » ... qu'ils fissent à elle sacrifice et le reste de choses que de droit pendant les jours de la panégyrie nommée* (*Chrest.*, p. 166 sqq., 168 sqq.; *2 vers.*, p. 43).

Un mot dans ce passage, du reste, très clair, offre un intérêt particulier. Le grec θυσία « sacrifice » est traduit dans le texte hiéroglyphique par *qerer*, de même dans les textes démotiques *kerer*. En copte, le démotique écrit en lettres grecques, il se retrouve sous la forme ϭⲗⲓⲗ. Par exemple, dans le psaume ⲡ̅ (à la fin), il est dit : ⲧⲟⲧⲉ ⲉ̀ⲕⲉϯⲙⲁϯ ⲉϫⲉⲛ ϩⲁⲡϣⲟⲩϣⲱⲟⲩϣⲓ ⲙ̀ⲙⲉⲑⲙⲏⲓ. ⲟⲩⲁⲛⲁⲫⲟⲣⲁ ⲛⲉⲙ ϩⲁⲡϭⲗⲓⲗ. Le texte grec porte : Τότε εὐδοκήσεις θυσίαν δικαιοσύνης, ἀναφορὰν καὶ ὁλοκαυτώματα, *Ps.*, L, 21, qui traduit l'hébreu (*Ps.*, LI, 21) : אן תחפץ זבחי־צדק עולה וכליל « Alors tu prendras plaisir (aux) sacrifices de justice ϣⲟⲩϣⲱⲟⲩϣⲓ ⲙ̀ⲙⲉⲑⲙⲏⲓ = θυσίαν δικαιοσύνης = זבחי־צדק), à l'holocauste (ⲁⲛⲁⲫⲟⲣⲁ = ἀναφορά = עולה) et aux sacrifices qui se consument par le feu (ϭⲗⲓⲗ = ὁλοκαύτωμα = כליל). » Alors le copte ϭⲗⲓⲗ correspond exactement à l'hébreu כליל. Notons encore ce mot employé dans la grande table d'offrandes de Marseille (*C. I. S.*, 165) : באלף כלל אם צועת אם שלם כלל. Ainsi voyons-nous ce mot, avec la même signification, employé par les deux langues — hamitique et sémitique. A laquelle appartient-il? En hébreu, le mot כליל, avec un י entre la deuxième et la troisième radicale, serait un adjectif dérivé de la racine כָּלַל qui se trouve en hébreu, mais avec un sens qui ne convient en aucune façon à l'idée d'un sacrifice (brûlé). כָּלַל veut dire « rendre parfait », d'où l'adjectif כליל « parfait, entier », ce qui est bien loin de l'idée de brûler par le feu. En égyptien, nous trouvons à côté de *qerer* « holocauste », *qerer* « four, fourneau ». Il est très probable que *qerer (qelel)* est un mot égyptien

qui a passé chez les Sémites avec les usages du culte empruntés par eux de l'Égypte.

Finalement les prêtres réunis en conseil décrétèrent, selon le texte grec (l. 62, 63) : Ὁδ' ἐν ἑκάστῳ τῶν ἱερῶν καθεστηκῶς ἐπιστάτης καὶ ἀρχιερεὺς καὶ οἱ τοῦ ἱεροῦ γραμμάτεις [ἀναγραψατώσαν] τοῦτο τὸ ψήφισμα εἰς στήλην λιθινὴν ἢ χαλκὴν ἱεροῖς γράμμασιν καὶ αἰγυπτίοις καὶ ἑλληνικοῖς (Miller, *Journal des Savants*, avril 1883, p. 222). Le texte hiéroglyphique dit : , ce que M. Pierret (*Le Décret trilingue de Canope*, p. 25) traduit par : « Ce décret, il faut qu'il soit écrit (rédigé) par les délibérants des temples et les chefs de temples et les scribes du temple (de Canope), gravé sur une stèle de pierre ou de métal, en écriture sacrée, en écriture des livres, en écriture des Grecs[1]. »

Le conseil, tout en rédigeant le texte original du décret en grec, avait, ainsi que M. Revillout me le fait observer, promulgué une traduction en langue sacrée; se bornant là, on laissa à ceux qui voulaient établir ce décret dans les temples, le soin de le traduire en langue vulgaire, d'où il résulte que nous voyons des variantes très intéressantes entre les deux versions démotiques. Étudions une phrase. A la ligne 22 et suiv. du texte grec, on lit (Miller, *Journal des Savants*, avril 1883, p. 218) : . . . ὁμοίως δὲ καὶ τ[οὺς ἐκγόνους] αὐτῶν ἀπὸ τοῦ νῦν καταχωρίζεσθαι εἰς τὰς αὐτὰς φυλὰς ἐν αἷς οἱ πατέρες εἰσιν· ἀντὶ δὲ τῶν εἰκόσι βουλεύτων ἱερέων τῶν αἱρουμένων κατ' ἐνιαυτὸν ἐκ τῶν προ[ὑπαρχούσων] τεσσάρων φυλῶν, etc. La partie qui va nous

1. Cette clause manque dans l'ancienne version démotique. Les textes grec et hiéroglyphique étaient déjà gravés (voir *2 vers.*, p. 51); en rédigeant le texte démotique, on *accomplissait* ce qui était ordonné par le décret, et il devenait inutile de le répéter.

occuper est traduite en langue sacrée (Pierret, *Le Décret de Canope*, p. 11) par : etc. (ligne 15) « Depuis ce jour jusqu'à toujours, à l'état d'être inscrits dans les classes qu'étaient leurs pères au sein d'elles, il se fera qu'au lieu de prêtres 20 », etc. Les textes démotiques traduisent (voir Revillout, *Chrest.*, p. 143 sqq., et Groff, *Les deux vers. démot.*, p. 18) : Ancienne ligne 29 :

Nouvelle ligne 8 :

Examinons les variantes entre les textes démotiques : « depuis le jour que plus haut » (, ἀπὸ τοῦ νῦν). La nouvelle version démotique dit : « depuis le jour plus haut ».

(earu) « qu'on les écrive ». Citons comme exemple de cette forme *earf t'e* « pour qu'il dise » (ετρεqϫω) (*Poème*, p. 8); « qu'on prenne » (*Canope*, A, l. 30); « on le fasse » (*Canope*, N, l. 10). L'ancienne version porte la variante (l. 37) . Cette forme se trouve, surtout dans les inscriptions de la Nubie, développée par un *ti* factitif.

« Devant Thot de Penebs, le dieu grand du temple (?) pour » faire (ετρε) un jour 18e à Néron » (Notes de l'École. — Texte. Lepsius, *Denkmäler*).

« Il m'ac- » corda, en sorte qu'il fit faire (ετρεqερ) le droit du monde » (de la Nubie) sur le temple » (= נתן, pris à la troi-

sième personne du prét. kal; *Revue égypt.*, t. IV, pl. 22).

« J'ai fait ordonner de leur faire faire (ⲉⲧⲣⲉ,) » préparer pour Patot le reste pour qu'il fasse (ⲡⲧⲉϥ,) » être cela à Téos » (*Rev. égypt.*, II, pl. 7). *e ti ar* est conservé dans le copte ⲉⲧⲣⲉ, ⲉⲑⲣⲉ. — ⲧⲣⲉ, ⲑⲣⲉ est employé pour exprimer un causatif : ⲟⲩⲟϩ ⲁ̀ ⲫ̀ⲡⲟⲩϯ ⲑⲣⲉ ϣϣⲏⲡ ⲡⲓϧⲉⲛ ⲓ̈ ⲉ̀ⲡϣⲱⲓ ⲉ̀ϧⲟⲗϫⲉⲛ ⲡⲕⲁϩⲓ — καὶ ἐξανέτειλεν ὁ Θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πᾶν ξύλον, וַיַּצְמַח יהוה אלהים מן־האדמה כל עץ « Et Yāho Élohim fit pousser du » sol tout arbre, » etc. (*Genèse*, II, 9. — Note. Yāho, lisez : *Yāʿω*). Le texte copte porte : ⲫ̀ⲡⲟⲩϯ, le texte grec : ὁ Θεὸς et l'hébreu יהוה אלהים. Les livres gnostiques transcrivent יהוה par ⲓⲁⲱ[1]. Dans la ⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲥⲟⲫⲓⲁ, on trouve deux formes ⲓⲁⲱ et ⲓⲉⲟⲩ, apparemment transcriptions de יהוה. Par exemple, il est dit : ⲁⲗⲗⲁ ⲧⲉⲧⲛ̀ⲁϩⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϩⲓ ⲡ̀ϫⲱⲱⲙⲉ ⲥⲛⲁⲩ ⲛ̀ ⲓ̈ⲉⲟⲩ· ⲛⲁⲓ̈ ⲛ̀ⲧⲁϥⲥϩⲁⲓ̈ⲥⲟⲩ ⲛ̀ϭⲓ ⲉⲡⲱϫ ⲉⲓ̈ϣⲁϫⲉ ⲛ̀ⲙⲙⲁϥ ⲉ̀ϧⲟⲗ ϩⲙ̀ ⲡϣⲏⲡ ⲙ̀ⲡⲥⲟⲟⲩⲡ ⲁⲩⲱ ⲉ̀ϧⲟⲗ ϩⲙ̀ ⲡϣⲏⲡ ⲙ̀ⲡⲱⲛϩ̄ ϩⲣⲁⲓ̈ ϩⲙ̀ ⲡ̀ⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲥⲟⲥ ⲛ̀ⲁⲇⲁⲙ « Mais » vous les trouverez sur les deux livres de ⲓ̈ⲉⲟⲩ, lesquels » Énoch écrivit quand je parlai avec lui de l'arbre de » science et de l'arbre de vie dans le paradis d'Adam » ; ⲡ/ⲥ/ ⲥⲕϛ. ϧ — « Les deux livres de ⲓ̈ⲉⲟⲩ », ou comme il est dit ⲡ/ⲥ/ ⲥⲕϛ. ⲁ : ..... ⲧⲉⲧⲛ̀ⲁϩⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϩⲙ̀ ⲡⲛⲟϭ ⲥⲛⲁⲩ ⲛ̀ϫⲱⲱⲙⲉ ⲛ̀ ⲓ̈ⲉⲟⲩ « Vous les trouverez dans les deux grands livres de » ⲓ̈ⲉⲟⲩ. » Est-ce une allusion au livre d'Énoch? Ou ne faut-il pas bien plutôt voir dans les deux livres de ⲓ̈ⲉⲟⲩ le ספר מלחמת יהוה et le ספר הישר, que les gnostiques avaient attribués à Énoch? Cf. la phrase : ⲁⲗⲗⲁ ⲧⲉⲧⲛ̀ⲁϩⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϩⲓ ⲡ̀ϫⲱⲱⲙⲉ ⲥⲛⲁⲩ ⲛ̀ ⲓ̈ⲉⲟⲩ et על כן יאמר בספר מלחמת יהוה (*Num.*, XXI, 14); הלא היא כתובה על עפר הישר (*Jos.*, X, 13); הנה כתובה על ספר הישר (*II Sam.*, I, 18). — Le nom divin יהוה, ou ses abréviations יה (ou יהו, qui se trouve dans les noms propres), se

1. Voir, à ce sujet, l'étude de M. Revillout dans son travail sur *La Vie et les Sentences de Secundus*, p. 66 sqq.

rencontre dans les papyrus démotiques à transcriptions grecques, sous les formes [illegible] ιαω (Leyde, *revers*, XII, 7); [illegible] ιεου (Leyde, IX, 2); [illegible] ιαυου (Leyde, XIX, 14). Ainsi que M. Revillout me le fait observer, [illegible] est le mot [illegible] *âne*, en copte ιω, ειω, qu'on avait fait entrer dans la composition du mot par lequel on transcrivit le nom divin, et c'est peut-être cette assimilation qui donna lieu à la fable que les chrétiens adoraient l'âne. Le papyrus de Leyde (XX, 9) donne en hiératique : [illegible] ιαυω[1]. Il me semble parfaitement admissible que nous avons ici une transcription du tétragamme, et que cette transcription a été tirée d'un document hiératique beaucoup plus ancien, par lequel il aurait été emprunté aux langues sémitiques. Un nom propre comme citation doit conserver assez fidèlement sa forme, et nous avons ici un nom propre comme citation phonétique et graphique[2]. Pour ma part, je suis très tenté d'être d'accord avec les sorciers qui écrivaient le papyrus magique, et de vocaliser יהוה, [illegible] ιαϩω, c'est à-dire *Yāho* (lisez *Yāʿω*). Notons encore que, selon Brugsch (*Dict. géog.*, p. 138 sqq.), un quartier de Memphis fut nommé [illegible] « de la terre de Ih », — où [illegible] est un équivalent de יה (?). Il y avait aussi une localité palestinienne, nommée [illegible] (\\ est peut-être la voyelle accompagnant le [illegible] = ·).

1. Pour les transcriptions de [illegible], voir Revillout, *Poème*, p. 63, 88.

2. « Les papyrus gnostiques démotiques de Leyde renferment même » des hiéroglyphes quand il s'agit de symboles religieux, au milieu » des phrases pleinement coptes » (Revillout, *Le Roman de Setna*, p. 7, note 1). Remarquez le déterminatif que donne le papyrus de Leyde.

« La traduction des Septante a été faite sur des manuscrits hébreux, » écrits en caractères *phéniciens*, non en caractères carrés... Origène » nous apprend que le nom de Jéhovah avait été conservé tel quel dans » la traduction, en anciennes lettres » (M. l'abbé Vigouroux, *Manuel biblique*, § 108).

De plus, le papyrus Anastasi I (22/1) fait mention d'une localité (peut-être la même) [hieroglyphs] (? [hieroglyph] : on ne voit que les débris du dernier caractère, est-il un [hieroglyph] (voir Chabas, *Voyage*, p. 188)? Dans ce cas, nous aurions *Iωh* qui ressemble singulièrement à ιαϑω, יהוה.

Mais revenons au décret de Canope. — Ainsi que nous l'avons vu, l'ancienne version écrit [hieroglyphs] et la nouvelle [hieroglyphs]. Cette dernière forme correspond, d'une part, au [hieroglyphs] *mtu* dans l'ancienne langue et à ⲛⲧⲉ du copte; elle sert à rendre une liaison entre un verbe et un autre qui le précède. C'est la forme copulative[1] : [hieroglyphs] ..... [hieroglyphs] « Ils dirent à lui..... » et il écouta leurs paroles toutes » (*Pap. d'Orbiney*, l. 10); [hieroglyphs] « j'enchanterai mon cœur *et je* » le placerai au sommet de la fleur de l'arbre *āš*, et si l'*āš* » est coupé *et qu'il* tombe à terre, *tu* viendras pour le » chercher » (v. E. de Rougé, *Chrest.*, § 179; *Papyrus d'Orbiney*, 8/4 sqq.). En démotique de même qu'en copte, les exemples sont si nombreux qu'il me semble presque inutile d'en citer. Notons pourtant : « Qu'il aille à ceux-là » qui ne l'ont pas invité, et qu'il parle ([hieroglyphs], ⲛⲧⲉϥ⸗)

1. « [hieroglyphs] *mtuf stm* dient dazu ein Verbum mit dem » vorhergehenden zu coordiniren » (Erman, *Gram.*, § 216). En démotique, voir Revillout, *Poème*, p. 182. — Cf. les autres exemples, *Pap. d'Orbiney*, 1, 6 et suiv.; 2, 3; 3, 2; 8, 2, 4 et suiv.; 12, 4; 14, 6 et suiv.; 14, 9; 17, 4; 18, 1.

» avec ceux de la fête » (*Poème,* p. 23). « Qu'on écrive » [illegible] le décret sur une stèle..... et qu'on l'établisse » [illegible] dans les temples » (*Chrest. dém.,* p. 57).

L'ancienne version dit [illegible], « le 20 de prêtres », et la nouvelle [illegible], « le prêtre 20 ». Dans l'ancienne langue, de même qu'en démotique et en copte, souvent le nom de nombre est déterminé par l'article et suivi d'un *n* qui sert de liaison entre lui et le substantif. Par exemple : [illegible], « le 200 de jarre » (Maspero, *Rom. et Poés.,* p. 63); [illegible] (*Anast. V,* 13/5), « le 200 de sacs de blé »; [illegible], « le » 37 de dieux » (*Pap. mag. Harris,* pl. VI, 6). Le chiffre 2 se place après le substantif. Ainsi il est dit : [illegible], « le scribe deux (les deux scribes) de la ville » (*Abbott,* 6/11); [illegible], « l'endroit deux (les deux endroits) » (*Abbott,* 5/6)[1]. De même en copte, il est dit : ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁϥϭⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲉ ⲛ̀ϣⲟⲓⲕ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲧⲉϧⲧ ϧ̅, « et il prit les cinq pains » et les poissons deux » (*Marc,* VI, 41), ou ⲁⲩⲓ̀ ⲇⲉ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ϧ̅ ⲉ̀ϩⲣⲏⲓ ⲉ̀ⲥⲟⲇⲟⲙⲁ, « vinrent les deux anges à So- » dome » (*Gen.,* XIX, 1). C'est ainsi que le traducteur de la nouvelle version a mis le nom de nombre après le substantif. On lit en effet, à la ligne 29 de l'ancienne (*Chrest. dém.,* p. 144; *les deux vers.,* p. 18), [illegible], « la quatrième » classe », et dans la nouvelle [illegible]; à la ligne 31 de l'ancienne [illegible], « qu'il y ait 25 de prêtres », et [illegible], « qu'il y ait prêtres 25 », selon la nouvelle (*Chrest. dém.,* p. 144; *les deux vers.,* p. 19); et puis, à ligne 43 de l'ancienne, [illegible] « les cinq jours », pour

1. Cf. en outre *Abbott,* 6/21; *d'Orb.,* 16/9, 18/1.

[illegible], « les jours 5 » (*Chrest. dém.*, p. 155; *les deux vers.*, p. 29), à la nouvelle. — Le chiffre, quoique au pluriel le substantif étant considéré comme un collectif (v. E. de Rougé, *Chrest.*, § 158), reçoit l'article du singulier, mais le sujet du verbe est mis au pluriel. Par exemple, il est dit dans le *Papyrus d'Orbiney* : [illegible] « Furent *la* 7 Hathors à venir la » voir, *elles* dirent d'une seule bouche : Qu'elle meure. »

Paris, novembre 1887.

NOTE SUR LE MOT קלוי

DU

PAPYRUS ÉGYPTO-ARAMÉEN DU LOUVRE[1]

Dans la *Chronique démotique de Paris,* traduite et publiée par M. Revillout[2], puis reprise à son cours, à l'École du Louvre, il est dit : « Ce fut du temps du roi Amasis, le » roi dit à ses grands : Je veux boire du *kelbi* d'Égypte... » Il but, en naviguant, beaucoup de vin (нрп) à cause de » l'amour qu'il avait pour le *kelbi* d'Égypte. » Établissons ici un fait. Selon le papyrus démotique, le *kelbi* est une sorte de vin, et il est qualifié d'Égypte.

Dans le papyrus égypto-araméen du Louvre, on retrouve ce mot : 1° חמר צידן קלוי *vin de Sidon, kelbi*[3] (suit un chiffre); 2° sur le bord du papyrus (à la fin d'une ligne dont le commencement, probablement, manque), on voit מצרין קלוי... ... *(d')Égypte, kelbi* (suit un chiffre); et 3° le mot קלוי seul (suivi d'un chiffre). Comment faut-il traduire ici le mot *kelbi*? Pour nous, il peut très bien être, ainsi que le veut M. l'abbé Bargès[4], le participe du verbe קָלָה « faire brûler, rôtir » (cf. קלי); de même קלול, קלל, employé par le papyrus égypto-araméen, s'expliquerait par le participe du

1. Extrait du *Journal asiatique,* VIIIe série, t. XI, p. 305-306.
2. *Revue égyptologique,* t. I, p. 66, voir note 1. Texte, pl. II.
3. Le ו sémitique est rendu dans le papyrus démotique par *(ba?).*
4. Papyrus égypto-araméen du Louvre.

verbe קָלַל « être léger », et nous aurions : 1° קלוי « du vin cuit (bouilli) », c'est-à-dire d'une qualité supérieure; 2° קלל « du vin ordinaire ». Ces deux mots doivent être sémitiques et il est probable qu'ils ont passé dans la langue égyptienne (je n'y ai pas encore rencontré קלל), dans laquelle, comme nous venons de le voir par le papyrus démotique, *kelbi* sert à désigner *une sorte de vin.*

Je proposerai donc de traduire חמר צדין קלוי *vin de Sidon, kelbi* (tant), מצרין קלוי... ... *(d')Égypte, kelbi* (tant), et קלוי *kelbi* (sans indication de provenance) (tant), de même מצרין קלול *d'Égypte, kaloul* (ou *kallel,* cf. note 2) (tant), et קלל *kaloul* (tant).

NOTE SUR LE PAPYRUS ÉGYPTO-ARAMÉEN

DU LOUVRE[1]

Dans la séance de la Société du 10 février 1888, j'ai lu une note[2] dans laquelle j'ai fait observer que le mot [illegible] du papyrus égypto-araméen du Louvre[3] se trouvait employé dans un papyrus démotique[4] pour désigner une sorte de vin. Je disais alors que le mot [illegible] devait être le nom d'une autre sorte de vin; mais il est à remarquer qu'un mot analogue à ce dernier se retrouve dans la langue copte κελωλ « vas »; dans l'ancienne langue [illegible] *qerer* « vase » se trouve dès une très haute époque[5]. Les mots κελωλ et [illegible] sont-ils identiques? Peut-on traduire [illegible] par « vas parvum », sens que Peyron[6] donne au mot κελωλ? On serait alors amené à traduire [illegible] par « grand vase », ou à lui donner un sens analogue, car ces deux mots doivent avoir une signification correspondante.

1. Extrait du *Journal asiatique*, t. XIII, p. 114. — Les caractères araméens employés dans cette note ont été prêtés gracieusement par l'Imprimerie nationale. — G. M.

2. Cf. p. 63-64 du présent volume. — G. M.

3. Publié par M. l'abbé Bargès, *Papyrus égypto-araméen*, etc.

4. Publié par M. Revillout, *Revue égypt.*, t. I, p. 66 et suiv., pl. II.

5. Tombeau de Ti, selon M. Brugsch, *Dict.*, p. 1469, ce qui rend difficile d'admettre qu'un emprunt ait été fait aux langues sémitiques. Notons par contre qu'assez souvent des noms de mesure ont passé des Égyptiens aux Sémites.

6. *Lexique*, p. 65, a. Cf. χλολ, p. 270, b.

Retournons au papyrus démotique déjà cité par nous; à la ligne 4, par exemple, on lit : « . . . il n'y eut pas d'autre » vin devant eux que du *kelbi* d'Égypte. » Ici le texte est formel; le *kelbi* est une sorte de vin.

Le papyrus égypto-araméen nous parle du vin de Sidon et du vin d'Égypte, puis, croyons-nous avec M. l'abbé Bargès, de deux qualités de ces vins « supérieur » [illegible] et « inférieur » [illegible]. Par exemple, on y lit : [illegible] « Au 4° (jour) pour (à) un festin *kaloul* 1, » *kelbi* 1 ». D'abord le mot « jour » est sous-entendu; ici, il n'y a pas d'équivoque possible, les chiffres ne peuvent indiquer que le quantième du mois[1]. Quant aux mots *kaloul* et *kelbi*, chacun suivi d'un chiffre, faut-il les considérer comme des mesures[2], alors que le nom de la denrée serait sous-entendu? Nous ne le croyons pas. Il serait plus naturel de sous-entendre le nom d'une mesure conventionnelle; en égyptien, on trouve souvent le nom de la denrée immédiatement suivi du chiffre indicatif du nombre de mesures. Voici un autre exemple qui nous est fourni par le papyrus égypto-araméen :

[illegible]

« Dû à צהא, fils de סטה, vin d'Égypte, 700 (?)[3]. »

1. Le fait que le papyrus emploie le signe \ au lieu de | indiquerait que le mot sous-entendu se trouve représenté par le chiffre \? Si les mots *kelbi* (cf. קרוי, *Jos.*, v, 11, et *Lévit.*, ii, 14) et *kaloul* indiquaient des mesures, on s'attendrait à les trouver au pluriel. Voir Schrader, *Die phönizische Sprache*, p. 86.

2. Cf. σλλω : κλλο.

3. Faut-il lire טאן « vase » au lieu de טא ?

NOTES

INSÉRÉES AU *JOURNAL ASIATIQUE*

---

§ I[1]

M. Groff rapproche de la légende de Jonas un fragment du papyrus magique, selon lequel on apaise la tempête en prononçant le nom d'Adonaï.

§ II[2]

M. Groff croit voir dans *Genèse,* xv, 13-16, et dans *Exode,* xii, 40, deux rédactions différentes : la première admettait 400 ans comme durée de la captivité des Israélites en Égypte, la deuxième, 430 ans.

§ III[3]

M. Groff suppose que le document élohiste avait les formes pleines des noms des fils de Jacob, et que le document jéhoviste présentait des formes écourtées; ces dernières auraient seules subsisté après la rédaction qui a établi l'harmonie des textes. M. le Président fait observer que cette hypothèse est peu vraisemblable; les deux docu-

1. *Journal asiatique,* VIIIe série, 1888, t. XII, p. 499.
2. *Journal asiatique,* VIIIe série 1889, t. XIII, p. 271.
3. *Journal asiatique,* VIIIe série, 1889, t. XIII, p. 275.

ments avaient certainement ces noms dans leur forme actuelle, qui est très ancienne.

§ IV[1]

M. Groff rapproche le talmudique קלנא du mot קלנו du papyrus araméen du Louvre. Il croit devoir rejeter le mot שתאל dans le texte de Canope publié par lui.

§ V[2]

M. Groff fait une lecture sur la terre de Goschen. Il observe qu'il y avait un pays de ce nom en Canaan (*Josué,* x, 41; xi, 16) et se demande si ce pays n'aurait pas été transporté de Canaan en Égypte, pour concilier l'ancien Élohiste avec le premier Élohiste, qui faisait vivre les Hébreux dans le pays de Ramsès. Il ajoute que le nom égyptien qu'on lit *Qésem* pourrait se lire de plusieurs autres façons, et que rien ne justifie cette lecture. Il pense que le récit du rêve de Pharaon suppose chez le rédacteur juif l'opinion que les Égyptiens ne connaissaient pas les explications allégoriques.

1. *Journal asiatique,* VIIIe série, 1889, t. XIII, p. 499.
2. *Journal asiatique,* VIIIe série, 1890, t. XIV, p. 527.

DIVERSES ÉTUDES

§ I

QUELQUES OBSERVATIONS SUR LES PRONOMS DU SINGULIER EN ÉGYPTIEN[1]

Dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache* (1885, p. 8 sqq.), M. Maspero a signalé la forme [illegible], pronom de la première personne du singulier. Iei, [illegible] est assurément un déterminatif, il en était de même[2], croyons-nous, plus tard dans ce même pronom, écrit : [illegible], etc., etc.

De même que l'histoire des Égyptiens, leur langue semble être divisée en périodes : 1° époque des Pyramides ; 2° époque des VIe-XIIe dynasties et suiv. ; 3° époque de la XVIIIe dynastie et suiv. ; 4° époque saïte ; 5° basse époque, dans la-

1. Voir Groff, *Étude sur le pronom de la première personne du singulier en égyptien*, dans la *Revue égyptologique*, t. V, p. 145 sqq.[; cf. p. 33 sqq. du présent volume]. Les chiffres entre parenthèses dans la présente étude indiquent les renvois aux pages du tirage à part de l'étude publiée dans la *Revue égyptologique* (t. V, p. 146 sqq.).

2. Voir Maspero, *Mélanges d'archéologie*, t. I, p. 74, 142, et *Journal asiatique*, 1871 (août-septembre), p. 81 sqq.

3. [illegible], supposerait un prototype [illegible] = אנכי, אנכו, *note, 2e édit.* (1023658 = EO.). — Notons, d'après Pierret (*Études égyptologiques*, t. II, p. 2 et 151), la forme [illegible].

quelle l'ancienne langue devient une langue sacrée; 6° le démotique, et enfin 7° la langue copte.

Chacune des périodes a ses formes grammaticales, lesquelles peuvent avoir, soit leurs emplois spéciaux, soit leurs origines, dans chacune des périodes.

Par exemple, , , transcrit graphiquement *u*, pronom régime direct de la première personne du singulier[1], est employé surtout aux anciennes époques, puis il prend le déterminatif idéographique et ses variantes. Citons comme exemples[2] :

« Il me mit avant ses enfants, » me mariant à sa fille aînée » (Maspero, *Le papyrus de Berlin n° 1*, dans les *Mélanges d'archéologie*, t. III, p. 133).

..... « ..... m'instal- » lant prince de tribu » (Maspero, *Le papyrus de Berlin n° 1*, dans les *Mélanges d'archéologie*, t. III, p. 133).

« Un Sittiou » m'aperçut » (Maspero, *Les premières lignes de Sinouhit*, p. 16).

« Sauvez-moi, préservez-moi des aveu- » glants au soir » (Chabas, *Congrès des Orientalistes*, Paris, 1873, p. 44, note).

« Il m'a placé dans la salle des » Fêtes » (Pierret, *Études égyptologiques*, t. II, p. 92).

1. , régime direct; on trouve , régime duel et pluriel (m. et f.). Voir Groff, *Étude sur le Papyrus d'Orbiney*, p. 64, etc.

2. Pour d'autres exemples, voir *Étude sur le pronom* dans la *Revue égyptologique*, t. V, p. 148 sqq., p. 6 du tirage à part [; cf. p. 38 sqq. du présent volume.]

La forme ⲕ *ku* (de ⲕ, pronom de la première personne du singulier de la 2e classe, et ⲕ, régime direct) est souvent employée quand « le sujet fait l'action et la reçoit » tout à la fois[1] » et, si je puis m'exprimer ainsi, quand le sujet fait l'action en (à) lui-même.

I. Outre les exemples cités par moi dans mon article (*Revue égyptologique,* t. V, p. 150 = tirage à part, p. 6; [cf. p. 41 sqq. du présent volume]), notons :

« Je me réjouis » (*Revue égyptologique,* t. V, p. 158).

« Or, moi, je » me tenais là, j'entendis ses paroles » (Maspero, *Les premières lignes de Sinouhit,* p. 12).

« Je partis avec lui[2] » (J. de Horrack, dans Chabas, *Mélanges,* t. III, 2, p. 204).

« Je me dirigeai » vers l'Ouadi de Kemour » (Maspero, *Les premières lignes de Sinouhit,* p. 15).

« Je suis entré au Ro-sta » (*Todtenbuch,* CXLV, 78, 80; cité par Maspero, dans les *Mélanges d'archéologie,* t. III, p. 79, note).

II. Où le sujet fait l'action en (à) lui-même.

« Je lui disais » ma pensée et je lui répondais[3] » (Maspero, *Le papyrus*

1. *Revue égyptologique,* p. 150 = p. 6 du tirage à part[; cf. p. 41 du présent volume]. Je ne prétends pas que *ku* est *toujours* un pronom réfléchi, ni que le pronom réfléchi est *toujours ku.*

2. C'est-à-dire : « Je m'en allai ». Voir *Revue égyptologique,* t. V, p. 150, n. 2 = p. 6, n. 2, du tirage à part[; cf. p. 41, n. 1, du présent volume].

3. C'est-à-dire : « Je parlai en (à) moi-même (= je méditai), puis je » répondis: »

de Berlin n° 1, dans les *Mélanges d'archéologie,* t. III, p. 76).

Ku (réfléchi) est employé également avec des verbes tels que *ānχ* « vivre » (voir *Revue égyptologique,* t. V, p. 150, n. 2 = p. 6, n. 2, du tirage à part[; cf. p. 37 du présent volume]). *reχ,* etc., où le sujet fait l'action en (à) lui-même. Cf. ..... « Je connais ton » nom ! Sauve-moi de l'atteinte des serpents... Je connais » leurs noms[1] », c'est-à-dire : « Je me souviens de... ». — Il ne faut pas confondre , pronom de la première personne, et *ku,* composé de , pronom de la seconde personne, et *u,* régime direct. — L'exemple que nous venons de voir « Sauvez-moi » (cf. « Sauve-moi d'eux », Brugsch, *Gram. dém.,* § 231).

« J'ai l'habitude de me réfugier vers ton..., mets- » moi à l'intérieur[2]. »

1. Revillout, *Revue égyptologique,* t. I, p. 141.

2. Ainsi que M. Maspero, *Mélanges d'archéologie,* t. III, p. 150, l'indique, le est, « à proprement parler, l'auxiliaire » , d'où est venu le temps copte en ϣⲁ ». M. Revillout a complété l'enchaînement si naturel entre le copte et l'ancienne langue, par la belle découverte de ce même *ša* d'habitude dans la langue démotique (voir *Un Poème satirique,* p. 198, 251; cf. Groff, *Les deux versions démotiques du décret de Canope,* p. 62 sqq.). M. Maspero a relevé un autre exemple (*Mélanges d'archéologie,* t. III, p. 143, note; cf. p. 61, § 3) : « Est-ce que Dieu ignorera [l'homme qu']il a eu l'habitude de con-

ku, pronom réfléchi de la deuxième personne[1].

Le pronom régime, , *u*, passe à la deuxième personne et sert à rendre le pronom réfléchi de cette personne[2].

« Tu t'assiéras » (Groff, *Étude sur le papyrus d'Orbiney*, p. 38-39; cf. p. 59).

« Tu ar-
» rives à revenir le soir » (Chabas, *Voyage*, p. 133).

« Tu te réjouis » (Pierret, *Études égyptologiques*, t. II, p. 137).

« Du giebst dich hin » (Erman, *Gram.*, § 261).

« Ne t'es-tu pas nourri
» des poissons de la rivière...? Ne t'es-tu pas baigné en
» elle[3]? » Quant au dernier exemple, cf.

» naître? » L'exemple cité par E. de Rougé (*Chrestomathie*, § 335; cf. *Revue égyptologique*, t. III, p. 103) : , me semble pouvoir être traduit par : « non l'habitude
» (le papyrus Sallier III, 5/11, écrit , note, 2e édition) de
» remplir mon cœur de vous tous? » C'est-à-dire : « Est-ce que je n'ai
» pas l'habitude de m'occuper de vous? » — L'idée d'habitude pouvait être rendue dans l'ancienne langue par *suχer* (voir Groff, *Les deux versions démotiques du décret de Canope*, p. 62 sqq.).

1. Groff, *Étude sur le Papyrus d'Orbiney*, p. 59.

2. Voir *Revue égyptologique*, t. V, p. 150, note 2 = p. 6, note 2 du tirage à part[; cf. p. 41, n. 1, du présent volume].

3. Chabas, *Voyage*, p. 284. Il traduit : « n'as-tu pas mangé », etc. — Notons encore : « Assieds-toi, ta
» main à ta bouche » (Maspero, *Du genre épistolaire*, p. 68, 69), et,

« il se lave d'eau »[1] (Brugsch, *Gram. hiérogl.*, p. 16).

Nous avons vu que le pronom régime direct , ⲉ, *u*, précédé de *k* (pronom sujet de la première personne, 2e classe), devenait *ku*, qui servait à rendre le pronom réfléchi de la première personne du singulier, — et de même , ⲉ, *u*, régime direct, précédé de , pronom sujet de la deuxième personne du singulier, devenait *ku*, qui servait à rendre le pronom réfléchi de la deuxième personne. Ce même pronom régime , ⲉ, *u*, passe à la troisième personne sous la forme ⲉ, , *su*, qui sert à rendre le pronom réfléchi[2]. Dans ce cas, il est évident qu'il doit être précédé de : « Il ne se relèvera pas » (*Revue égyptologique*, t. V, p. 163, n. 4).

En démotique, les pronoms sujets de la première personne du singulier , , se sont fondus dans un seul *i*. Le pronom , ⲉ, *u*, employé comme pronom accusatif, devient , ou ; les autres personnes ont les pronoms sujets ou précédés de (voy. Brugsch, *Gram. démot.*, § 231). Les pronoms réfléchis[3] pouvaient être exprimés, soit

pour ainsi dire, (p. 69) : « assis avec toi, (c'est-à-dire) tout seul ».

1. Cf. le copte ⲧⲟⲩϩⲟⲩϥ, ⲓⲁⲩϥ, ⲉⲓⲟⲟⲩϥ. Voir Stern, *Gram.*, § 505 et suiv.

2. Voir Groff, *Étude sur le Papyrus d'Orbiney*, p. 59; cf. les ex. 8/1, 9/7. — Bien entendu, il ne faut pas confondre ... ... il se... (réfléchi) avec ... ⲉ, il le ... (rég.). Pour ⲉ, , *su*, voir E. de Rougé, *Chrestomathie*, § 193; Maspero, *Journal asiatique*, 1871 (août-septembre), p. 73; cf. p. 99; Maspero, *La Conjugaison...*, p. 87 sqq.

3. Voir *Revue égyptologique*, t. IV, p. 74, note 1; cf. Groff, *Étude sur le Papyrus d'Orbiney*, p. 59.

par le datif, soit par l'accusatif[1] des pronoms personnels, par exemple : [illegible] « je m'en irai » ; [illegible] « il s'en alla » ; cf. [illegible] « il s'en alla ». Passons maintenant à la langue copte[2]. Nous avons vu l'exemple [illegible] « je m'en allais » : [illegible] devient en copte ϣⲉ. Cf. maintenant, à côté de cet exemple en hiéroglyphes, les exemples suivants en copte :

ⲉⲓⲉ̀ϣⲉⲛⲏⲓ ⲛ̀ⲧⲁⲛⲁⲩ ⲉ̀ⲣⲟϥ ⲙ̀ⲡⲁϯⲙⲟⲩ « Je m'en irai et je le » verrai avant que je meure » (*Gen.*, XLV, 28).

ϯⲡⲁϣⲉⲛⲏⲓ ⲉ̀ⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉ̀ⲁ̀ⲙⲉⲛⲧ « Je (me) descendrai vers l'a- » menti » (*Gen.*, XXVII, 35).

ϯⲛⲁⲩ ⲇⲉ ⲁⲓϣⲁ̀ⲛϣⲉⲛⲏⲓ ⲉ̀ϧⲟⲩⲛ ϩⲁ ⲡⲉⲕⲁ̀ⲗⲟⲩ « Maintenant donc, » quand je serai venu vers ton serviteur » (*Gen.*, XLIV, 30).

ⲛ̀ⲑⲟⲕ ⲇⲉ ⲉⲕⲉ̀ϣⲉⲛⲁⲕ ϩⲁ ⲡⲉⲕⲓⲟϯ « Toi, tu t'en iras vers tes » pères » (*Gen.*, XV, 15).

....ⲁϥϣⲉⲛⲁϥ ⲉ̀ⲡⲓⲕⲁϩⲓ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲓⲉⲃⲧ « Il s'en alla au pays à » l'orient » (*Gen.*, XXIX, 1).

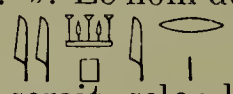
Le présent travail serait trop allongé si j'y étudiais plus en détail les pronoms réfléchis, etc., mais j'espère y revenir prochainement. Notons pourtant les pronoms réfléchis formés par un substantif (une partie du corps, etc.), par exemple : [illegible] « dit-il dans son cœur » (*Pap. d'Orb.*, 13, 6); cf. *Psalm.*, XIV, 13 : ואמה אמרת בלבבך, — [illegible] = ⲟϩⲓ ⲉ̀ⲣⲁⲧⲕ ϩⲓ « Tiens-toi debout » (Brugsch, *Gram.*, p. 107; *Num.*, XXIII, 3).

1. Pronom *datif* et *accusatif;* voir Brugsch, *Grammaire démotique*, §§ 220 et 231.

2. Voir Stern, *Gram.*, § 505 et suiv.; cf. *Revue égyptologique*, t. IV, p. 74, note, etc.; cf., à cela, ce que nous avons dit plus haut à ce sujet pour l'ancienne langue. — Je ne parlerai pas ici de la forme [illegible] ⲙⲙⲟϥ.

§ II

NOTE SUR *IAKOB-EL* ET *IOŠEP-EL*, LE *BETH JAKOB* ET LE *BETH JOSEPH* DE LA BIBLE[1]

Dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (1888, p. 42 et suiv.), M. Meyer a publié un article dans lequel il fait remarquer[2] (à propos de « Išp'l » = יוסף, etc.), d'après M. Nöldeke, — si j'ai bien compris, — « ... dass in Joseph die erste Silbe ursprünglich jedenfalls » diphtongisch (Jausif) gewesen sei,...[3] ». Le nom de Joseph, écrit dans les listes de Karnak :  *Iošep-el* (= בית יוסף), et dans la Bible : יוסף[4], serait, selon la *Genèse*

1. Groff, *Revue égyptologique*, 1885, t. IV, p. 95 sqq., 146 sqq.[; cf. p. 14 sqq. du présent volume]; E. Meyer, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1886, p. 1 sqq., et 1888, p. 42 sqq.

2. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1888, p. 45, note 3.

3. Quant au nom, si obscur, ישפה (voir l'article de M. Meyer, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1888, p. 45, note 3), si le ה est une lettre radicale, il (ישפה) se rattacherait à la racine שפה, qui, sous cette forme, n'est pas, du moins à ma connaissance, employée pour former des noms théophores (c'est de cette racine qu'on a formé le substantif שָׂפָה, שָׂפֶה); s'il (ישפה) est de la racine ישף, variante de יסף (?) (ou ספה, ש pour ס), nous aurions une variante de יוסף, écrite avec un ש. Peut-être faut-il lire ישפיה = יספיה (?) (cf. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. I, p. 112, note 2, et p. 107, note 2).

4. Le verbe יסף est apparenté aux verbes אסף, יסף, ספה, etc. Peut-être est-ce par ce dernier (ספה) qu'il faudrait expliquer le nom de Joseph? La *Genèse* (xxx, 23, 24) nous donne deux explications pour le nom de Joseph : I. « *Élohim* a enlevé (אסף) mon opprobre » (en attribuant à *Élohim* le verbe אסף). — II. « יהוה m'ajoutera (יסף) un autre » fils » (en attribuant à יהוה le verbe יסף). Dans ce cas, le nom de Joseph ne serait-il pas un qualificatif prophétique de Benjamin ?

(xxx, 23, 24), un nom propre formé par la troisième personne m. s. de l'aoriste hiphil (cf. var. יהוסף) du verbe יסף (ou אסף). Avant d'examiner chacun des éléments qui entrent dans la composition de ce nom (יוסף) et leur transcription dans la langue égyptienne, il est bon de se rappeler que les listes de Karnak furent rédigées bien des siècles avant que la Bible fût mise par écrit[1].

I. *Composition et transcription de* יוסף.

י, préformante de la troisième personne m. s. de l'aoriste hiphil (ou 1re rad.?), est transcrit en égyptien par 𓄿𓄿. D'après M. Maspero (*Étude sur le papyrus Abbott,* p. 33 note), « le signe 𓄿𓄿, placé au commencement des mots, n'a » pas la valeur de l'*i* simple; il vaut la diphtongue *ia, io* » (cf. *Revue égyptologique,* t. IV, p. 97 sqq. et n. 4[; cf. p. 5 du présent volume]). — Cette observation me paraît s'appliquer surtout aux mots où le signe 𓄿𓄿 est suivi d'une consonne. Le ו dans le nom de Joseph serait, d'après la grammaire hébraïque (voir Preiswerk, *Gram.,* §§ 216 et suiv., et n. 2; cf. יהוסף), le ו primitif de la racine qui est conservé à l'hiphil[2], en admettant que c'est par la racine יסף et non par ספה qu'il faut expliquer le nom de Joseph. — Le ו, comme voyelle, ne fut pas transcrit par les textes égyptiens[3] (peu importe s'il fut vocalisé ו ou וֹ).

1. 1000 ans avant la prise de Samarie (700 ans avant David).

2. Le verbe יסף se trouve à la troisième personne m. s. de l'hiphil sans le ו. Nous avons la série : יוסיף, יוסף, ויסף, יסיף, יסף. Cf. l'explication même de la *Genèse* (xxx, 24) : ותקרא את שמו יוסף לאמר יסף יהוה ליבן אחר.

3. Disons qu'en règle générale, on trouve sur les papyrus les voyelles écrites plus souvent que dans les textes gravés sur pierre. Il doit en avoir été de même chez les Sémites (= Phéniciens, etc.). Je ne citerai qu'un seul exemple : 𓄿𓅱𓄿𓄿𓄿𓏏𓅓𓅱𓅱𓅱

ם. Il est probable que [hiéroglyphes] *Iošep-el*[1] est l'antique et vraie forme du nom de Joseph : יוסף serait la prononciation éphraïmite de la forme apocopée[2]. Quant à l'équivalence de □ = ף, voir E. de Rougé, *Origine de l'alphabet phénicien,* p. 29 sqq.

II. *Nom théophore.*

Un nom théophore est ordinairement formé d'un attributif indiquant le rapport (ou les rapports) entre la personne et la divinité, et le nom (ou un qualificatif) de la divinité, soit sous-entendu, soit écrit, par exemple : le nom נתן « le don » (en égyptien □ [hiéroglyphes]), forme pleine נתנאל « le don d'*el* » (*el* au nominatif ou au génitif), lequel correspondrait, quant au sens, au nom si curieux de פטיאל[3]. Notons en égyptien un nom propre d'une formation analogue, [hiéroglyphes] *peti Šhθθ* « le don de Šheθθ »[4] : en égyptien, les noms propres pouvaient prendre l'article. Le nom de Joseph serait, selon

(n° 110); — [hiéroglyphes] *Bθ-šàr,* et sur le sphinx de Qourna : [hiéroglyphes] *Bθ-šr*, transcription de בית שאול. — ([hiéroglyphes] [hiéroglyphes], assimilé à un mot, voulant dire *reculer* (cf. *Mélanges d'archéologie*, t. II, p. 276).

1. Que la Bible transcrira, bien des siècles plus tard : יוסף. — Notons en égyptien : [hiéroglyphes] et [hiéroglyphes] (voir *Mélanges d'archéologie*, t. II, p. 272; cf. *Revue égyptologique*, t. V, p. 89, note 3[; cf. p. 7, n. 3, du présent volume]). — Notons encore que souvent, à l'époque de Thoutmès, l'[hiéroglyphe] initial ou final servait à transcrire ל et de même [hiéroglyphes] = ר.

2. Groff, *Revue égyptologique,* t. IV, p. 97 sqq.; p. 98, notes 1 et 4; p. 150[; cf. p. 5 sqq. et p. 7, notes 1 et 4, du présent volume].

3. Voir Groff, *Revue égyptologique*, t. V, p. 85 et suiv.[; cf. p. 24 sqq. du présent volume].

4. Var. [hiéroglyphes]. Voir Revillout, *Revue égyptologique*, t. II, p. 36 et 148.

Gen., xxx, 23, 24, un nom où le nom de la divinité est sous-entendu; ce fait nous est démontré par la forme pleine (cf. אליסף). Il doit en avoir été de même pour le nom de Jacob[1], écrit : *Iākob-àal*, mais la Bible (*Gen.*, xxv, 26, xxvii, 36; *Hos.*, xii, 4) ne considère pas le nom de Jacob comme un nom théophore (est-ce à cause de cela que la Bible donne la forme écourtée?), et il nous manque, jusqu'à présent, du moins à ma connaissance (sauf peut-être à une basse époque), d'autres exemples où la racine עקב est employée pour former des noms théophores (cf. pourtant E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, p. 107, note 2).

1. Voir, pour l'étude des noms théophores, Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. I, chap. vii, viii, etc. Le nom propre אליסף est écrit sans ו. Est-ce qu'un nom propre écrit à la forme pleine aurait une tendance à l'abréger? Cf. ; ישראל au lieu de יושראל (?) (voir la remarque de M. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. I, p. 106, note 3). Le verbe ישר est considéré comme un verbe י primitif; cf. pourtant la forme en assyrien d'Israël *Sir'lai* (*K. A. T.*, p. 151). — Quant au nom de Jacob, s'il n'était pas un nom théophore apocopé (ce qu'il doit bien avoir été, pourtant), une explication de la forme *Iākob-àal* des listes de Karnak se présenterait à l'esprit. Les Égyptiens devraient avoir connu les tribus de Jakob et de Joseph comme ou parmi les populations du *Nègèb* ou du *Har*, l'une s'appelait *Iošep-el* (forme pleine), l'autre *Iākob-(el?)* ou *Isra-el*. Pour les Égyptiens, le moindre malentendu aurait fait d'*Isra-el Iākob-el*. — Je crains que cette explication ne soit guère que de la subtilité. Voir l'observation de M. Meyer sur « Jakob = Israël » dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1888, p. 45. — Notons, l'hésitation du scribe égyptien, qui écrivait la terminaison au nom de Jacob, , , . Notons encore que sur la première liste le nom de Joseph se trouve juste au-dessus de celui de Jacob. Faut-il lire les listes de Karnak en lignes verticales (en allant de haut en bas) au lieu de les lire en lignes horizontales? Cette question avec un certain nombre d'autres, j'espère les discuter bientôt dans un travail actuellement en manuscrit et en préparation.

III. *Histoire.*

Vers 2300 ans avant notre ère[1], se placent l'invasion de la Chaldée par le roi de Suse Koudour-Nakhounté et, par suite de cette invasion, l'émigration vers l'occident des peuples sortis de la Chaldée, lesquels descendirent en Égypte, où ils fondèrent la dynastie des rois pasteurs. C'est à cette époque que la Bible nous représente l'émigration des Térachites, et, dans les derniers chapitres de la *Genèse*, l'écrivain biblique nous représente les tribus de Jacob et de Joseph, en Égypte, vivant en paix, et cela, à l'époque des rois pasteurs[2] (XVIIe dynastie?). « Sous Amasis, furent » expulsés les Pasteurs et fut fondée la XVIIIe dynastie, » dont le grand Thoutmès III figure comme le sixième roi. » Sous son règne, nous voyons la coalition contre lui des » tribus chananéennes parmi lesquelles nous trouvons les » tribus de Jakob-el et de Jošep-el[3]. » C'était, selon les récits égyptiens, cette coalition de principautés, tribus, etc., « du Ruten supérieur qu'enferma Sa Majesté dans la ville » de Mageddo la vile. Sa Majesté amena leurs enfants en » captifs vivants à la forteresse *Suhan* à Thèbes[4] ».

1. Voir Maspero, *Histoire*, 4e édit., p. 160 et suiv.

2. Groff, *Revue égyptologique*, t. IV, p. 95 et suiv., 146 et suiv.[; cf. p. 1 sqq., p. 18 sqq. du présent volume].

3. *Ibid.*, t. IV, p. 100 et suiv.[; cf. p. 12 sqq. du présent volume].

4. *Ibid.*, t. IV, p. 95 et suiv., 148 et suiv.[; cf. p. 1 sqq., p. 18 sqq. du présent volume]. — Si l'on admet un premier séjour des tribus de Jakob-(el) et de Jošep-(el) en Égypte, sous les rois pasteurs et qu'elles furent chassées de l'Égypte avec eux (voir *Genèse*, xv, 13 et suiv.; *Revue égyptol.*, t.VI, p. 14, note 3[; cf. p. 49, n. 1, du présent volume]), c'est précisément vers le *Nègèb* ou le *Har* que nous devons les retrouver sous le règne de Thoutmès III. Je ne crois pas que ces tribus aient laissé trace de leur séjour dans les noms géographiques du pays, mais c'est bien possible. — Si l'on demandait aux Arabes aujourd'hui : Cette colline ne s'appelait-elle pas *Jošep-el*, et cette vallée n'est-elle pas nommée *Jākob-el*? Je suis très tenté de croire qu'ils répondraient : « C'est leur nom et cela a *toujours* été. »

Dans les premiers chapitres de l'*Exode,* l'écrivain biblique nous représente les descendants de deux tribus, Jacob et Joseph, esclaves en Égypte (époque des Ramsès, XIXe dynastie). C'est entre l'époque des rois pasteurs et celle des Ramsès que se place le récit de l'historiographe égyptien qui vivait sous le règne de Thoutmès III (XVIIIe dynastie).

ÉTUDE

SUR

L'EXPRESSION « RETENNU(T)-AB-T »

DU DÉCRET DE CANOPE[1]

Le rédacteur de la version hiéroglyphique du décret de Canope semble vouloir non seulement traduire le texte grec, mais le compléter[2], et montrer, par des gloses qu'il introduit dans sa version, qu'il savait mieux que l'original comment se sont passés les événements antérieurs à l'an IX de Ptolémée Évergète Ier.

On dit : ΕΞΣΤΡΑΤΕΥΣΑΣ Ο ΒΑΣΙΛΕΥΣ (M. C., 8). Il traduit « Parcourait (traversait) » Sa Majesté (la) terre d'Asie » (R. C., 6; P. C., 5). Le

1. Publié à Alger en 1891. — Voir *Journal asiatique,* 1889, p. 499. Abréviations employées dans la présente étude : M. C., Miller, *Décret de Canope* (grec trad.), dans *Journal des Savants,* avril 1883, p. 214-229, pl. photogr.; — R. C., Reinisch, *Ægyptische Chrestomathie,* pl. 17; *Bilingue... Inschrift von Tanis,* l. ...; — P. C., Pierret, *Le Décret de Canope,* p. ...; — G. C., Groff, *Les deux versions démotiques du décret de Canope :* A., ancienne version; N., nouvelle version; copt. *Pentat.*, éd. Lagarde, etc.

2. Il ressemble aux rédacteurs bibliques qui ajoutaient si souvent quelques mots pour expliquer ou compléter les textes, par ex., *Genèse,* XIV, 2 : ...בלע חיא־צער כל־אלה חברו אל־עמק השדים הוא ים המלח... Voir ci-après, *varia*, p. 6.

roi avait conservé la paix en Égypte, ΓΡΟΓΟΛΕΜΩΝ ΥΓΕΡΑΥΤΗΣ ΓΡΟΣ ΓΟΛΛΑ ΕΘΝΗ (M. C., 9), « En combattant » en dehors d'elle (les) lieux éloignés et (contre des) peuples » nombreux » (R. C., 7; P. C., 5); ΤΟΥ ΤΕ ΓΟΤΑΜΟΥ ΓΟΤΕ ΕΝΛΙΓΕΣΤΕΡΟΝ ΑΝΑΒΑΝΤΟΣ (M. C., 10), « Or il arriva une » année du Nil faible en leur temps » (R. C., 7; P. C., 6, cf. 33, et dém., G. C., p. 8). Les Égyptiens en furent très préoccupés, quand ils se rappelèrent les malheurs qui avaient eu lieu sous « quelques-uns des rois qui furent auparavant » lorsqu'il y avait eu manque de blé[1] ». C'est alors que le roi et la reine, ΕΚ ΤΕ ΣΥΡΙΑΣ ΚΑΙ ΦΟΙΝΙΚΗΣ ΚΑΙ ΚΥΓΡΟΥ ΚΑΙ ΕΞ ΑΛΛΩΝ ΓΛΕΙΟΝΩΝ ΤΟΓΩΝ ΣΙΤΟΝ ΜΕΤΑΓΕΜ[illegible] ΕΙΣ ΤΗΝ ΧΩΡΑΝ ΤΙΜΩΝ ΜΕΙΖΟΝΩΝ (M. C., 135). Le démotique traduit : « faisant apporter (du) blé en Égypte, » à prix élevé d'argent, du pays de Syrie[2], du pays de Phé- » nicie, de l'île de Chypre et autres lieux nombreux » (voir G. C., *Introd.*, p. 3).

Voilà qui est très clair, il y avait une famine en Égypte, et on apportait des aliments de la Syrie, c'est-à-dire de chez les Philistins, de la Judée, de la Samarie, de la Galilée[3], de la Phénicie, de l'île de Chypre[4], etc. Le rédacteur (ou les rédacteurs) de la version hiéroglyphique, voulant être plus exact, donne une variante bien curieuse en disant qu'on

1. Voir G. C., *Introduction*, p. 3.

2. Le démotique traduit ΣΥΡΙΑ par le prototype *àsur*. Voir G. C., *Introduction*, p. 50.

3. [illegible], *C. I. S.*, tabl. 21, l. 18, fasc. 1, p. 9 et suiv.

4. Un texte de Sargon, publié par Menant (*Gram. as.*, p. 316 et suiv.), énumère ces pays en ordre inverse : « Depuis le pays de Yatnan, qui » est situé au milieu de la mer, du côté du soleil couchant, la vaste » Phénicie, la Syrie... » Cf. Schrader, *K. A. T.*, p. 301 et suiv.

apportait du blé[1] en Égypte : de la Retennut-ab-t, de la terre de (la) Phénicie, N., l. 6) et de l'île de Chypre qui est au milieu de la mer (R. C., 9; P. C., 7; G. C., *Introd.*, p. 3-4 et n. 1).

Comment faut-il comprendre l'expression *Retennu(t)-ab-t*? M. Chabas[2] supposait que le pays de *Routen* « avait deux » divisions bien distinctes », dont l'une se retrouve dans le *Routen oriental* du décret hiéroglyphique de Canope, et l'autre partie serait certainement « appelée le *Routen occi-* » *dental* et devrait être cherchée au delà de l'Amanus, dans » la Cilicie et la Pamphylie ». Dans ce cas, on s'attendrait à trouver la *Retennut-ab-t* vers l'Euphrate. Selon M. de Saulcy[3], le pays de *Routen* était véritablement la Syrie, telle que ses limites ont été définies par Strabon : « ... Y a- » t-il dès lors, dit-il, un inconvénient quelconque à voir » dans le Routen oriental du temps de Ptolémée Évergète, » toute la partie transjordane de la Terre sainte? » Le Routen occidental pouvait être, alors, les plaines qui s'étendent depuis celle des Philistins jusqu'à la limite septentrionale de la Syrie et de la Cilicie. Ni l'une ni l'autre de ces hypothèses ne supposerait qu'on employât l'expression *Retennu(t)-ab-t* pour désigner le pays qui se trouve à l'ouest du Jourdain et plus au nord, mais c'est précisément là, dans le « Routen occidental », selon M. de Saulcy, que les Égyptiens auraient dû s'adresser, en cas de famine, pour obtenir des denrées[4]. Assurément les rédacteurs des textes grec et

1. ... *per* « blé, nourriture, aliment, fruit en général » (Pierret, *Vocab. hiérogl.*, p. 151).

2. *Voyage d'un Égyptien*, cf. *Mélanges d'archéologie*, I, p. 96.

3. *Mélanges d'archéologie*, I, p. 96 et suiv.

4. Faut-il voir une mention du pays à l'ouest du Jourdain dans Φοινίκη, ?

démotique auraient été fort étonnés par leur confrère, le rédacteur du texte hiéroglyphique, s'il leur avait dit : Ce fut vers l'Euphrate ou dans la terre à l'est de la mer Morte que le roi et la reine envoyèrent chercher des approvisionnements. Avait-il raison? Nous avons vu, par d'autres exemples que ceux où il ajoutait quelques mots, la haute valeur de son opinion.

Malheureusement, le décret de Canope ne donne pas la date exacte de la famine[1]; tout ce que nous pouvons affirmer, c'est avant l'an IX d'Évergète Ier (238). Ne serait-il pas intéressant de chercher dans l'histoire juive de cette époque pour voir si l'on ne pourrait pas trouver trace de ces événements, et si, pour une cause quelconque, la Judée, la Samarie, la Galilée, etc., ne voudraient pas fournir des aliments à l'Égypte. Peut-être, en traduisant le mot *ab-t* par orientale, a-t-on fait dire à l'hiérogrammate ce qu'il n'avait nullement l'intention de dire. En transcrivant un mot étranger, on modifiait quelquefois sa prononciation pour lui donner un sens, ou bien on le traduisait[2]. Par exemple, dans Canope, le mot *keft* est la traduction du sémitique אחר (אחור) (R. II, 29), nom par lequel les Assyriens désignaient la Phénicie. Le mot *ab* a deux sens : 1° « l'est », 2° « gauche »[3]. A quel résultat

1. Le décret de Canope parle d'une autre famine (voir la présente étude, p. 83-84; cf. *Manéthon*, éd. Verger, p. 79 : ἐφ' οὗ λιμὸς κάτεσχε τὴν Αἴγυπτον μέγας (voir Groff, *Le Décret de Canope*, dans *Revue égypt.*, VI, p. 15, n. 1).

2. = אן, און, , בית שמש, « καὶ Ὤν, ἡ ἐστὶν Ἡλιουπολις », ⲛⲉⲙ ⲱⲛ ⲉⲧⲉ ⲑⲏⲁⲕⲓ ⲙⲫⲣⲏ ⲧⲉ (*Exode*, I, 11), عين شمس. — Κροκοδείλων πόλις (voir *Hérod.*, II, 148; Pierret, *Dict. d'archéol.*, p. 251; cf. G. C., introd., p. 3; Brugsch, *Revue égypt.*, p. 322, etc.).

3. Voir Pierret, *Vocab. hiérogl.*, p. 17, 15. Canope fournit un bon exemple : ΕΞ ΑΜΦΟΤΕΡΩΝ ΤΩΝ ΜΕΡΩΝ ΤΟΥ ΔΡΟΜΟΥ (M. C., 43); le démotique suit le grec : (G. C.,

arriverions-nous en traduisant l'*ab-t* de Canope par « gauche » au lieu d'« oriental »? Selon la *Genèse*, XIV, 15 : ויחלקם (ויכם) עד־חובה אשר משמאל לדמשק. La version dite des Septante traduit : Καὶ ἐπάταξεν αὐτοὺς καὶ κατεδίωξεν αὐτοὺς ἕως Χοβὰ ἥ ἐστιν ἐν ἀριστερᾷ Δαμάσκου. « A gauche de Damas » n'a pas une signification bien précise. L'Égyptien s'orientait en tournant sa face vers le midi qui devenait pour lui le côté *antérieur*, par suite le nord le *postérieur*, l'est le côté *gauche*, l'ouest le côté *droit* (voir Brugsch, *Rev. égypt.*, II, p. 323). Le Sémite tournait sa face vers le soleil levant qui était pour lui le קדם (קדים), le côté de devant, l'orient, et par suite l'אחור (אחר) était l'arrière, l'occident, l'ימין (תימן) était le côté droit, le midi, et le שמאל, le côté gauche, le nord[1]. Le Chaldaïque Targum d'Onkelos a bien compris, dans ce sens, le passage précité de la Genèse : ורדפינון עד חובד דמציפאא לדמשק... Chez les Arabes on trouve يَمِن « aller à droite », تَيَمَّن « aller dans le Yemen », شمل « souffler du nord (le vent) », اشمل « se tourner vers le nord », شِمال « le côté gauche, nord », شام « être à gauche », تشام « aller en Syrie », شام « Syrie »[2]. Le système géographique que nous venons de voir employé par l'Arabe aurait son centre dans le Hedjaz, à la Mecque; il peut être pourtant très ancien, et remonter jusque vers 2000 ans avant notre ère. « Le cœur de la race sémitique paraît être l'Ara- » bie[3]. » Les rapports, dès une haute époque, entre ce pays

35); la version hiéroglyphique dit (R. C.) : [illegible] « à droite et à gauche du dromos de ce temple » (P. C., 18). Dans *ab-t* de *Retennu(t)-ab-t*, le *t* est probablement la marque du féminin.

1. Voir Gesenius, *H. W. B.*, p. 27 : « Derselbe Sprachgebrauch ist bei den Indern. » Cf. *Genèse*, XIII, 9 : ככר = [illegible], et *H. W. B.*, p. 381.

2. Voir Cherbonneau, *Dict.*, p. 1415, 5410, 494.

3. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, I, p. 10.

et l'Égypte furent très intimes; une inscription araméenne, gravée non loin du Ve siècle avant notre ère, découverte à Teïma[1], parle du fils d'un Égyptien qui était agréé dans cette ville. Dans le partage de l'empire d'Alexandre, un de ses généraux obtenait l'Égypte avec la Libye et l'Arabie qui formaient une zone de son royaume bornée au nord par la Méditerranée et la Syrie. Sous les Ptolémées, bien des Sémites furent installés en Égypte, à Alexandrie, et leur influence devrait avoir été très considérable, par ceux de l'Arabie. Assurément, la Syrie aurait été désignée par l'expression « gauche » en égyptien *ab*.

APPENDICE

Quelques Notes sur Canope et l'Égypte et sur la Bible

1° Dans l'énumération des prêtres réunis en conseil à Canope, le démotique suit le texte grec (A. dit les hiérogrammates et les ptérophores; N. les ptérophores et les hiérogrammates, G. C., 2); la version hiéroglyphique les complète tous deux (voir Chabas, *Mélanges*, III, 1/158 s.; Ebers, *Ægypten und die Bücher Moses'*, p. 343 s.).

2° ... ΠΡΟΣΟΝΟΜΑΖΕΣΘΑΙ ΙΕΡΕΙΣ ΚΑΙ ΤΩΝ ΕΥΕΡΓΕΤΩΝ ΘΕΩΝ (M. C., 17), (R. C., 12; P. C., f. 9). Le démotique, s'inspirant des hiéroglyphes, dit : (G. C., 14).

3° ΚΑΙ ΦΥΛΑΡΧΟΝ αὐτῆς εἶναι (M. C., 25, p. 218), (R. C., 16). Le démotique suit le grec (voir G. C., 20).

4° ΑΣΤΗΡ (M. C., 30), ✶ (voir N., l. 15; cf. R. C., 19; P. C., p. 14); quant aux démotiques, A. suit plutôt la

1. Voir Berger, *L'Arabie avant Mahomet*, Eg. go, Vh. (a). GO, I, 140.

version hiéroglyphique, [illegible], l. 37 et N., le grec, [illegible] (G. C., 24, cf. 27). Pour **ΣΤΕΦΑΝΗΦΟΡΙΑ**, [illegible] (voir Letronne, *Inscr. grecque de Rosette*, p. 39; cf. M. C., f. 219-4; R. C., 20), **ΘΥΣΙΑ**, [illegible] (M. C., 31; R. C., 20), le démotique suit le grec (G. C., 25; cf. encore M. C., 46, et R. C., 28). Pour le mot **ΕΙΡΗΜΕΝΩΝ** (M. C., 50; voir Revillout, *Chrest. démotique*, p. 166 s.), le texte grec de l'original paraît bien avoir été fautif en cette ligne. — Remarque : A la ligne 52, M. Miller traduit **ΤΑΙΣ ΕΙΚΟΣΙΝ** par « les vingt statues », mais les Égyptiens par « les images » (voir P. C., 21; G. C., 41), c'est-à-dire d'**ΕΙΚΩΝ**.

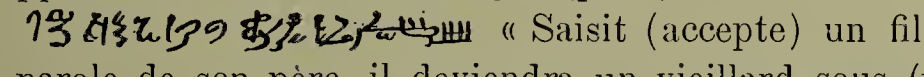
Selon la tradition, presque dans le même temps que les prêtres réunis à l'ombre du temple des dieux Évergètes promulguaient le décret de Canope, une traduction de la Bible, dite des Septante, se faisait à Alexandrie. Peut-on trouver l'influence du système géographique des Égyptiens dans la traduction des noms que les Sémites donnaient aux points cardinaux? Il est dit, *Nombres*, x, 6 : ונסעו המחנות החנים תֵּימָנָה, καὶ ἐξαροῦσιν αἱ παρεμβολαὶ αἱ παρεμβαλλοῦσαι λιβά; la version copte traduit : **ⲟⲩⲟϩ ⲉⲩⲉⲟⲩⲱⲧⲉϩ ⲛ̀ⲭⲉ ⲛⲓⲡⲁⲣⲉⲙⲃⲟⲗⲏ ⲛⲏⲉⲧϩⲓⲕⲟⲧ ⲉ̀ⲡⲉⲙⲉⲛⲧ.** Aux *Psaumes*, LXXVIII, 26, on lit : יסע קדים בשמים וינהג בעוז תימן. La version grecque dit (v. 26) : Ἀπῆρεν νότον ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἐπήγαγεν ἐν τῇ δυναστείᾳ αὐτοῦ λιβά, et la version copte, **ⲁϥⲧⲟⲩⲛⲟⲥ ⲟⲩ ⲑⲟⲩⲣⲏⲥ ⲉ̀ϩⲟⲗϫⲉⲛ ⲧϭⲉ. ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ϫⲣⲏⲓ ϫⲉⲛ ⲧⲉϥϭⲟⲙ ⲁϥⲓⲛⲓ ⲙ̀ⲡⲉⲙⲉⲛⲧ.**

اهاج التيمن من السما واتى بقوته بالغربى. Ce qui donne תימן = λίψ = **ⲉⲙⲉⲛⲧ** = غربى et קדים = **ΝΟΤΟΣ** = **ⲑⲟⲩⲣⲏⲥ** = تيمن.

Le premier exemple, quoique douteux, est néanmoins intéressant à cause du copte. La version grecque a complété l'hébreu : on traduit (v. 5) קדם (קדמה) par Ἀνατολή, תימן (תימנה) par λίψ, elle ajoute **ΘΑΛ ΑΣΣΑ**. Le copte conserve le mot qui aurait été dans le texte hébreu **ΙΟΜ** (ים) et **ΒΟΡΕΑΣ**. Quant au deuxième exemple, assurément, les mots קדים et

תימן sont employés dans le texte hébreu, suivant le système géographique des Sémites, et sont traduits dans la version grecque, suivie par le copte, d'après l'orientation égyptienne. Avons-nous un exemple de l'inverse, c'est-à-dire un cas où l'égyptien ⲑⲟⲩⲣⲏⲥ serait traduit par קדים? Il est dit au chapitre XLI, v. 6, de la *Genèse :* יהנה שבע שבלים דקות ושופת קדים, et ainsi que l'observe M. Dillmann[1], *Für Ägypten ist S. O. oder S. Wind zu verstehen.* L'emploi du mot קדים est-il une simple inadvertance du scribe ou est-il la traduction de l'Égyptien?

Dans ses études[2] sur le *Papyrus Prisse*[3] (voir p. 9), notre ami, M. Virey, rapproche (p. 41) une des maximes des *Proverbes,* XXIII, 1. Litt. : « Si tu es avec une personne assis » dans un endroit, une personne plus grande que toi, prends » [ce qu']elle donne..., regarde ce qui [est] devant toi » (*Papyrus Prisse,* pl. VI, l. 11). — « Si tu es assis pour (à) » manger avec un prince, regarde (בין תבין) ce qui (est) devant » toi » (*Prov.,* XXIII, 1). Plus intéressant encore est son rapprochement avec le *Décalogue* (p. 96) :


« Saisit (accepte) un fils la » parole de son père, il deviendra un vieillard sous (par) » elle (*Papyrus Prisse,* pl. XVI, l. 6), כבד את־אביך ואת־אמך למען יארכון ימיך על האדמה (*Exode,* XX, 12, etc.). Mais il nous semble très douteux que les Hébreux connussent les maximes de Ptah-hotep. Ces petits dictons doivent avoir été communs à tous les peuples, indépendants les uns des autres[4]. On trouve dans les textes égyptiens et la Bible

1. *Die Genesis*, p. 405; voir Ebers, *Ægypten und die Bücher Moses'* p. 340. La version alexandrine voyait bien que le vent de l'orient ne donnerait pas un sens satisfaisant. Voir encore *Exode*, X, 13, et cf. les versions.

2. *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, fasc. 70.

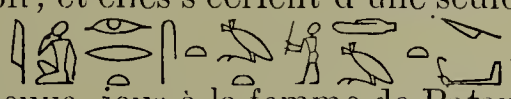
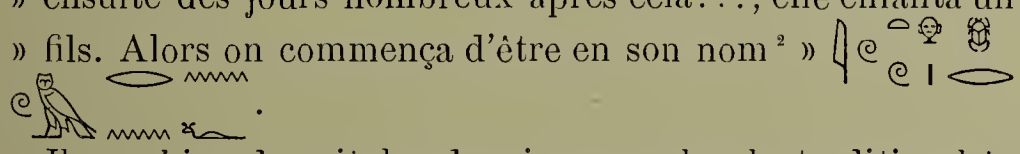
3. Prisse d'Avennes, *Fac-similé d'un Papyrus égyptien,* etc.

4. Mais, assurément, parmi les écrivains bibliques il y en avait qui connaissaient l'Égypte, par ex. l'ancien Élohiste (B) et Job.

un nombre d'expressions très similaires ; par exemple, Amon dit au Pharaon (voir Reinisch, *Ægypt. Chrest.*, pl. 8, et Maspero, *Du genre épist.*, p. 85-90) : (l. 17)... (l. 19) « Je leur » fais voir ta Majesté à l'état d'un hippopotame, maître de » la terreur dans l'eau, on ne l'approche pas... à l'état d'un » lion couchant parmi (les) cadavres à travers leur pays. » Il est dit, *Ézéchiel*, XXIX, 3, que Pharaon, roi d'Égypte, est התנים הגדול הרבץ בתוך יאריו אשר אמר לי יארי ואני עשיתני « l'hippopo- » tame grand couché au milieu de ses fleuves[1], qui a dit : « A moi, mes fleuves je me (les) suis faits ». Au chapitre XXXII, 2, on lit : כפיר גוים נדמית ואתה כתנים בימים « Tu as » été semblable à un lion à l'égard des peuples, tu as été » comme un hippopotame au milieu des eaux. » (Reinisch, pl. 10, l. 3-4) « Réjouissance au ciel » (le) jour de sa naissance, (les) dieux à (dire) : nous l'avons » engendré, (les) déesses à (dire) : il est sorti de nous. » Cf. *Job*, XXXVIII, 7 : ברן־יחד כוכבי בקר ויריעו כל־בני אלהים « Lors- » que les étoiles du matin se réjouissaient ensemble et tous » les בְּנֵי אֱלֹהִים poussaient des cris de joie. »

Il y a bien des siècles, depuis l'époque des *Hor-sesu*, quand, selon la tradition égyptienne, les dieux régnaient sur

1. C'est-à-dire canaux (voir Gesenius, *H. W. B.*, p. 314), *àur* (voir Pierret, *Vocab. hiérogl.*, p. 13), « toutes les branches (du Nil) » qui se jettent dans la mer » (voir Brugsch, *Gram.*, § 41 ; cf. *Ecclésiaste*, I, 7). En démotique, Rosette, l. 14 et suiv. (voir Revillout, *Chrestomathie*, p. 25 et suiv. ; cf. le grec de Rosette, l. 25 et suiv. ; — voir aussi Letronne, *Inscription grecque de Rosette*, p. 3, surtout les observations, p. 23.

la terre, c'est-à-dire sur l'Égypte. « Jadis, dit-on, il y avait » deux frères, Anpu et Batau. » Anpu avait une femme; après une aventure qui ressemble à celle de Joseph avec l'Égyptienne[1], Batau s'en va dans la région de l'arbre *āš*. On ne sait pas exactement où était situé cet endroit, peut-être en Nubie, en Abyssinie, dans la voie Lactée ou ailleurs : « en tout cas, dit le texte, personne n'était avec » lui ». Là, il rencontre les dieux, qui étaient en train de s'occuper des affaires de la terre entière, c'est-à-dire de l'Égypte. « Ils lui dirent : Est-ce que tu restes seul?... leurs » cœurs s'attristaient pour lui extrêmement; le dieu Xnoum » lui fit une compagne (pour) demeurer (avec) lui... Les » sept Hathors viennent la voir, et elles s'écrient d'une seule voix : *a-ar-t s-t mot tamout*  . L'arbre *āš*, d'accord avec le fleuve, joua à la femme de Batau un mauvais tour qui eut pour résultat qu'elle, puis son mari quittèrent la région de l'arbre *āš* et allèrent en Égypte. Elle y devient la « Grande Favorite » du roi. Or, il y avait » ensuite des jours nombreux après cela..., elle enfanta un » fils. Alors on commença d'être en son nom[2] »  .

Il y a bien des siècles depuis que, selon la tradition hébraïque, Yāho planta un jardin en Éden, à l'orient (מִקֶּדֶם גַּן בְּעֵדֶן). On ne sait pas au juste où il était situé; en tout cas, c'était là, dit-on, qu'il plaça l'homme qu'il avait formé, tout en lui recommandant de ne pas manger d'un certain arbre, « car, disait-il, au jour que tu en mangerais *mot' tamout* » מות תמות. Puis Yāho remarqua que l'homme était seul, et il

1. Mohammed représente l'égyptien comme étant moins naïf que le texte hébreu ne nous laisserait le supposer, سورة يوسف, à partir de ولما بلغ اشده اتيناه حكما وعلما وكذلك نجزى.

2. Voir Groff, *Étude sur le Papyrus d'Orbiney*, p. 3, 9, 25, 51 et 58; Maspero, *Contes populaires*, 1re édit., p. VIII et suiv., etc.

lui fit une compagne à laquelle le serpent, à propos du fruit de l'arbre, dit : *Lo mot' temoutoun,* לא מות תמתון. Elle en mangea et son mari aussi, peu après ils quittèrent l'Éden. Or, il arriva après beaucoup de jours, elle enfanta deux fils, dont l'un meurt, elle enfanta un autre et aussi à lui naquit un fils. Le narrateur dit qu'on commença à le nommer avec le nom de Yāho[1], אז הוחל לקרא בשם יהוה.

Terminons cette petite étude par une citation de l'*Hymne à Ammon-Râ,* traduit et publié par M. Grébaut (p. 7, 11, cf. p. 33) :

« Adoration à toi! père des dieux, (qui) as suspendu le » ciel, repoussé la terre...

» Celui qui exauce la prière de qui est dans l'oppression; » doux de cœur avec le criant vers lui :

» Délivrant le timide de l'audacieux (violent de cœur), » juge du puissant et du malheureux[2],

» L'Éternel est son nom, le monde est son ouvrage. Il » entend les soupirs de l'humble qu'on outrage,

» Juge tous les mortels avec d'égales lois, et du haut de son trône interroge les rois. »

1. C'est-à-dire à former des noms théophores indiquant les rapports entre celui qui protège et le protégé. L'exemple de la Genèse signifierait qu'on employait, dès lors, le nom de *Yāhō* (on ne trouve pas d'exemples dans la Genèse). Il est étrange, si l'on admet une rédaction un peu ancienne de la Bible, que les formes pleines de certains noms fussent oubliées (cf. *Journal asiatique,* 1889, p. 275), et Israël expliqué d'après le nom de صرع, cf. صارع، اصطرع.

2. Cf. Racine, *Esther,* acte III, scène IV (p. 657, éd. Garnier frères).

LA MALARIA[1]

« Le domaine de la malaria est presque illimité ; son empire s'exerce sur les trois quarts de la surface du globe[2]. »

Dès les époques les plus reculées d'où nous est parvenu, pour ainsi dire, l'écho des faits et des gestes de l'homme, le même écho nous fait connaître ceux de son terrible adversaire : « La fièvre ardente (suruppū), dont la griffe déchire tout, c'est le démon ennemi surgissant des résidus des eaux pluviales[3] », disaient les vieilles incantations accadiennes, ou assyriennes. Le miasme était personnifié par le démon Dibbarra qui, en compagnie d'Ischou, le feu de la fièvre, était censé parcourir la terre. Il arriva dans un passé lointain, peu après le déluge, disait-on, que le dieu Éa dit à Bel : « Au lieu que tu fasses un déluge, la famine qu'elle soit et » que la surface de la terre qu'elle..... que Dibbarra sur- » vienne et les hommes qu'il [les fasse périr][4]. »

D'autre part, en Égypte, le Nil couvre, chaque année, le

1. Cet article a été publié à Alger, en 1891, sous le titre de *Petites Études archéologiques*, en une brochure spéciale qui ne fut jamais mise dans le commerce. — G. M.

2. M. le Dr Pepper, *De la Malaria*, p. 13.

3. J. Oppert, dans Ledrain, *Hist. d'Israël*, t. II, p. 469 ; cf. p. 472.

4. Fr. Lenormant, *Les Origines de l'histoire*, t. I, page 401 sqq. et note; cf. Schrader, *K. A. T.*, [1re édit.], p. 64, etc.

pays de ses flots bienfaisants. Le soleil tirait des émanations malsaines des limons laissés par les eaux, et, en ce moment, pour nous servir d'expressions chères aux anciens Égyptiens, « les grands et les humbles sont au supplice », mais le Nil « sort, au moyen de formules mystérieuses », de ses retraites cachées, chasse devant lui les eaux stagnantes qui engendraient les miasmes : « alors la terre est en allégresse..... » où était la misère, viennent les réjouissances[1] ».

Vers 4000 ans avant notre ère, tout nous porte à croire que la malaria exerça, particulièrement, des ravages dans la vallée du Nil, et ce fut, probablement, à la suite de ce désastre qu'eut lieu la chute de la première dynastie des anciens Égyptiens[2]. Bien des siècles plus tard, l'armée de Sennachérib fut, dit-on, presque détruite par les émanations miasmatiques du Delta[3]. Les textes hiéroglyphiques font connaître la malaria par les expressions : « malheur, fléau », ou fléau annuel.

Dans les pyramides royales est mentionnée la flamme du grand fléau. Les Égyptiens avaient remarqué que certains jours de l'année furent particulièrement néfastes. « Perturbations atmosphériques au ciel en ce jour (sont) mêlées avec lui (les germes) du fléau annuel, abondamment », dit un papyrus[4]; le jour suivant on ne devait pas sortir après le coucher du soleil, mais, malgré toutes les précautions, croyait-on, l'enfant né un certain jour, le démon de la malaria le tuerait.

Employée métaphoriquement par les poètes de la cour de Pharaon, la malaria servait à figurer la ruine et la désolation.

1. Voir P. Guieysse, *Hymne au Nil;* cf. M. Lefébure, *Rites égyptiens*, p. 82.

2. Cf. la tradition recueillie par Manéthon, éd. Unger, p. 79, et Maspero, *Hist. Anc.*, p. 46.

3. Cf. *II Rois*, XIX, 35; Hérodote, II, CXLI, et Maspero, *Hist. Anc.*, p. 439, et *Exode*, IX.

4. *Papyrus Sallier IV.*

Ramsès II (Sésostris) avait « foulé aux pieds la terre de » Khéta, faisant des monceaux de cadavres, comme l'ardeur » dévorante et funeste du soleil (Sekhet), répandant la cala- » mité à la suite des miasmes[1] ». Par un de ces calembours tant recherchés par les orientaux, le même mot servait à désigner et les miasmes et les Rois Pasteurs, dépeignant en couleurs des plus vives, l'antique haine des Égyptiens contre leurs vainqueurs. Écoutons un scribe de la XIXe dynastie : « Il arriva, dit-il, était (la) terre d'Égypte aux Fléaux (Rois » Pasteurs), et il n'y eut pas de seigneur, roi. Après cela, » voici..... il y avait le roi Ra-sqenen, lui, à l'état de chef » des bourgs du midi, (les) Fléaux de la ville de Ra, eux..... » ministres du (roi pasteur) Ra-Apepi (qui était) dans la » ville d'Avaris[2]. »

Selon les croyances de ces temps reculés, toute maladie était causée par des mauvais esprits : pour les éloigner, l'homme devait avoir recours aux incantations, à la magie. Chez les Égyptiens on conjurait les déesses « Sekhet et Bast » dans sa saison du fléau ».

Écrire l'histoire de la malaria serait, presque, écrire celle de l'humanité. Nous venons de le constater, aux époques primitives, elle exerça déjà ses ravages ; la terre, très marécageuse, engendrait plus de germes miasmatiques que de nos jours. L'homme d'alors supportait-il mieux qu'aujourd'hui les émanations malsaines? En tout cas leur influence sur l'humanité doit avoir été très considérable[3].

Une bien curieuse légende de ces temps antiques : lorsque l'homme eut été créé, les dieux devinrent jaloux de lui[4], car l'homme était doué d'une faculté que les dieux ne possé-

1. Stèle du Temple d'Isamboul.
2. *Papyrus Sallier I.*
3. Cf. Darwin, *The Descent of Man*, vol. I, page 242 et suiv.
4. Cf. Groff, *Étude sur le papyrus d'Orbiney*, p. 27, et *Études diverses*, p. 7[; cf. p. 90-92 du présent volume].

daient pas, il était capable de progrès. Le sentiment est juste, le progrès de l'humanité a été bien funeste aux dieux. Apollonius de Tyane, dit-on, fit tuer le démon de la peste : le progrès de la science moderne, après avoir transformé le terrible démon de la malaria en un microbe, saura l'anéantir.

Alger, le 4 Avril 1891.

ORIGINE DE L'ALPHABET[1]

L'*Akhbar* du 28 juin contient un article intitulé : « Ce » que disent les lettres ». Mais d'où viennent les lettres, selon la science moderne ? L'histoire d'un peuple c'est l'histoire de sa langue, mais celle de l'alphabet se lie intimement à celle de l'humanité.

Quant à l'origine de l'écriture, si les premiers scribes nous avaient raconté les tâtonnements de leurs prédécesseurs pour « fixer les sons de la parole », on ne serait pas réduit à des hypothèses à ce sujet. Le fait est que nous trouvons, sur les plus anciens documents que nous a légués la vallée du Nil, un système d'écriture très perfectionné, formé d'un mélange de signes idéographiques (qui expriment les idées par les images) et phonétiques (qui figurent les sons de la voix). Ces derniers se divisent en syllabiques, et comprennent plus de vingt caractères n'ayant la valeur que d'une seule articulation consonne ou voyelles. Ainsi se trouve, flottant, pour ainsi dire, au milieu d'une mer de signes divers, un alphabet. A côté des hiéroglyphes (sculptures sacrées) est l'hiératique où, au point de vue grammatical, les mots sont écrits plus complètement et, au point de vue graphique, plus en abrégé que les hiéroglyphes : — à l'origine, on traçait

1. Publié dans l'*Akhbar, Journal de l'Algérie*, du Vendredi 4 Juillet 1890.

les contours de l'objet, tellement corrompus avec les temps, que l'original devenait méconnaissable. Vers l'an 2300 avant notre ère, l'Égypte fut envahie par des peuples de race asiatique, sémitique, ce fut « comme une nuée de sauterelles qui s'abattit » sur la vallée du Nil ; supérieurs en force et nombre aux Égyptiens, ils s'établirent dans le pays et fondèrent la dynastie des rois pasteurs, mais inférieurs en culture intellectuelle, les sages Égyptiens devinrent leurs maîtres dans l'enseignement des lettres. Pour écrire l'idiome sémitique que parlaient les envahisseurs, on choisit un certain nombre de signes hiératiques, de préférence ceux n'ayant la valeur que d'une seule consonne ou semi-voyelle ; ainsi naquirent les caractères égypto-sémitiques, d'où sont sortis tous nos alphabets actuels.

Transportés au pays de Chanaan, ils furent adoptés par des peuplades qui y habitaient. La propagation en paraît être due aux Phéniciens, — on les trouve dans leurs colonies conservés dans les inscriptions, par exemple à Carthage, où il devenait le néo-punique. Hérodote (V, LVIII) nous dit que ce furent les Phéniciens qui introduisirent en Grèce..... des lettres, mais ces lettres changèrent avec la langue et prirent une autre forme. Il paraît bien démontré que les divers alphabets grecs dérivent de celui des Phéniciens ; vers l'an 403 avant notre ère, l'un d'entre eux, l'ionien, fut généralement adopté, et, de la Grèce, fut répandu sur les pays environnants où il subit encore diverses modifications. Transporté en Italie par les colons helléniques de la Sicile et de la Campanie, il produisit les systèmes graphiques étrusque et latin. Nous n'avons qu'un seul pas à faire ; les lettres majuscules, telles qu'elles se trouvent en tête de l'AKHBAR, diffèrent à peine de leurs prototypes latins.

Outre cela, bien d'autres systèmes d'écriture sont sortis de celui que nous avons vu naître à l'ombre des temples, dans la vallée du Nil, soit directement, soit de ses rejetons, modifié selon les localités ; ainsi virent le jour l'araméen,

l'hébreu, le palmyrénien, le syriaque, le nabatéen et celui qui est employé par les Arabes aujourd'hui. Ceux-là sont restés purement sémitiques, mais notre alphabet est le résultat de la collaboration alternative des sages de l'Égypte, de Chanaan, de la Grèce et de Rome, perfectionné et développé par nos contemporains.

HISTOIRE D'UN MOT[1]

« Aucun roi ne conduit Pépi... Aucun roi ne commande Pépi... », dit le texte gravé dans la Pyramide de ce roi, qui régna sur l'Égypte il y a une cinquantaine de siècles.

Dès les époques les plus reculées d'où l'écho des faits et gestes de l'homme est parvenu jusqu'à nous, le même écho nous fait connaître ceux du *Sar*. Quelle fut la signification de ce titre? Par la citation que nous venons de faire, on constate qu'à l'époque des Pyramides, le *Sar* n'était inférieur qu'au roi, mais, ailleurs, les textes nous font connaître qu'au cours des siècles, le *Sar* perdit sa haute situation. Ce titre paraît signifier simplement « chef », ou bien « surveillant », ou « officier », mais on le trouve ailleurs qu'en Égypte. Selon les textes égyptiens et assyriens, il existait en Syrie, il y a peut-être trois mille ans, un puissant empire nommé « Khéta ». A quelle race appartenait ce peuple, ou bien même quelle était sa langue? On l'ignore. Mais, chez lui, le *Sar* nous a déjà fait connaître sa présence et sa puissance, car, selon les anciens Égyptiens, « le prince de Khéta », Khétasar..., fils de Maurasar, fit un traité avec Ramsès.

On trouve ce titre employé dans le texte hébreu de la Bible : Quand, dit-on, Abram descendit en Égypte, les *Saré* par'o « les *Sars* du Pharaon » virent sa femme.

1. Cf. la *Revue Algérienne et Tunisienne* du 21 Mars 1891, et *L'Arte*, 18 Novembre 1893, revue égyptienne.

En Chanaan, on dit que Picol fut le *Sar* de l'armée d'Abimélek, et on trouve également mention des *sarné Pélistim*. Les Philistins étaient d'origine occidentale, peut-être des îles de la Méditerranée, en tout cas, ils étaient de race non sémitique.

Enfin, il est question, dans le livre de Daniel, du *Sar* du royaume de Perse. En Mésopotamie, on trouve le *Sar* plus puissant qu'en Égypte, car, dans les textes cunéiformes, *Sarru* signifie « roi », et *Sar Sarri* « rex regum ».

Certains assyriologues nous disent que ce titre est emprunté d'un peuple plus ancien, le peuple accadien ou sumérien, où *sirra* aurait signifié « celui qui conduit, guide », sens dont la langue arabe aurait conservé l'écho dans la racine *sar*, « marcher, cheminer », et ses dérivés.

Ainsi nous constatons qu'en Égypte, en Chanaan, chez le mystérieux Khéta, chez les Philistins, de même qu'en Mésopotamie, le *Sar* exerçait sa puissance. Le fait qu'on retrouve ce titre, sous une forme ou sous une autre, chez divers peuples, suggérerait l'idée que c'est un ancien titre préhistorique, que les divers peuples de commune origine auraient apporté avec eux de leur berceau primitif, ou bien peut-être adopté.

De l'Orient passons maintenant à l'Occident. Il me semble que j'ai lu ou entendu parler du fait qu'une fois la foudre tomba sur un monument où était gravé le nom de « Caesar ». Les premières lettres de ce nom furent effacées par la foudre, et il resta *aesar* (ou *sar*), ce qui, disait-on, si j'ai bonne mémoire, en langue étrusque, signifiait « roi ». Ainsi on retrouverait encore ici le titre *sar*, qui aurait été le prototype du nom Caesar. Le nom de Caesar passa, aux premiers siècles de l'ère vulgaire, au nord de l'Europe, où il est devenu en allemand, de nos jours, Kaiser « Empereur ». Pour compléter cette étude, il nous reste à constater dans la langue slave l'omniprésent *sar* sous la forme Czar ou Tsar. Quelle étrange histoire que celle du mot *Sar !* Nous avons

constaté qu'avant l'aurore de l'histoire, le *sirra* guida la tribu nomade. Le *sirra* ou le *sar* aurait présidé aux premiers établissements des aïeux des anciens Égyptiens dans la vallée du Nil, et là, il aurait commandé avant que fût tracée l'ombre du premier obélisque. La main qui dégagea le grand Sphinx des rochers qui le cachaient, aurait été guidée par lui. Les pyramides s'élevèrent sous ses ordres.

Nous avons trouvé le *sar* non seulement en Égypte, mais en Chanaan, en Mésopotamie et à Rome, mais où sont-elles aujourd'hui ses congénères, les divinités de Memphis, de Thèbes, de Ninive, de Babylone et de Rome ? Le progrès de la raison humaine les a anéanties. Mais, certes, quel étrange destin que celui du *sar*, car, de nos jours encore, des millions de têtes se courbent devant lui, personnifié par le Kaiser et le Tsar[1].

1. S. E. Abbate pacha, par la lettre suivante adressée au directeur [de l'*Arte*], complète l'intéressante étude sur le mot *sar*, que M. W. Groff a publiée ici la semaine dernière. « Je viens de lire avec intérêt, dans votre dernière revue, un article intitulé *Histoire d'un mot* et signé par mon ami, M. William Groff, le jeune et savant orientaliste américain. Comme toujours, il traite ses sujets avec toute sa compétence habituelle. Cette fois-ci, je crois pourtant devoir ajouter — il paraît qu'il l'a oublié — que dans la langue persane se trouve le même mot, avec la même racine, *sar*, dans l'expression *sirdar*, général en chef, commandant en chef, que les Turcs et les Arabes ont adoptée pour désigner le chef suprême d'une armée. » — Dr Abbate.

ÉTUDE

SUR

L'EXPRESSION « MOT-TAMOUT »[1]

On sait que, selon la critique moderne, le texte hébreu de la Genèse est une compilation formée par divers écrits antérieurs : l'un des deux documents fondamentaux, dans lequel Dieu est désigné par le nom d'*Élohim*, a été intitulé l'*Élohiste;* l'autre, où l'on n'évite pas d'employer le nom *Jéhovah*, est connu par le nom de *Jéhoviste*. Ce qui caractérise le document *élohiste* est un style court et sec : on dirait un extrait des annales conservées à Jérusalem ; l'écrivain aime les chiffres et évite les digressions. Tandis que le rédacteur de l'*Élohiste* est un historiographe, l'auteur du *Jéhoviste* est un narrateur. Son ouvrage eut pour base un recueil de légendes et de traditions (anc. *Élohiste*). Il semble avoir été très familier avec le cycle des vieux mythes, sur les faits et les gestes des dieux et des hommes dans la haute antiquité. C'est grâce à lui qu'on possède l'étrange légende sur les débuts de l'humanité au Paradis en Éden. Le rôle anthropomorphe joué par Dieu, le double nom Yaho-Élohim et un certain nombre d'expressions employées dans le texte

1. Communication faite à l'Institut égyptien dans la séance du 5 février 1892, publiée dans le *Bulletin*, 3e série, t. III, p. 13-19, avec tirage à part.

hébreu servent à donner à sa narration une place à part dans la littérature biblique[1].

Au deuxième chapitre de la Genèse, verset 17, se trouve une expression qui a beaucoup embarrassé les apologistes[2]. Un texte égyptien servira peut-être à l'expliquer et jettera, même, une bien vive lumière sur la rédaction des vieilles légendes conservées par la Genèse[3].

Dieu, selon le texte hébreu Yaho-Élohim[4], après avoir planté un jardin en Éden, à l'Orient[5], y plaça l'homme

1. Voir Dillmann, *Die Genesis*, Vorbemerkungen, p. x et suiv., et p. 39 et suiv. — Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. II, p. 379 et suiv., et p. 339 et suiv.

2. Voir Dillmann, *Die Genesis*, p. 64.

3. Groff, *Étude sur le papyrus d'Orbiney*, p. 58 ; *Études diverses*, p. 7 et suiv.[, cf. p. 90-92 du présent volume], etc.

4. *Yaho-Élohim*, employé au récit du Paradis (cf. *Exode*, IX, 30), vient peut-être d'une double rédaction ; *Yaho* est la prononciation probable du tétragramme d'où l'on a fait le nom incorrect *Jèhovah* (Voir *Rev. égypt.*, VI, p. 19 et suiv.). Le *Jèhoviste* serait, peut-être, plus correctement le *Yahoiste*. *Élohim* équivaudrait à l'égyptien *Paut-nuter-u* « le cycle des dieux ». On trouve *Élohim* considéré comme un pluriel (voir *Gen.*, III, 22, et cf. *Pap. d'Orbiney*, 9/8, 11/5, pages 26, 27, 30 et 31 de mon étude, *Gen.* XX, 13, et cf. *Pap. d'Orbiney*, pages 24, 25, de mon étude, et le roman de Sinouhit, *Mél. d'Archéol.*, III, p. 75). En outre, pour le *destin* chez les Égyptiens, voir Maspero, *Rom. et poés.*, p. 24 et suiv. — Cf., à ce sujet, la création assyr. (Menant, *Gramm.*, p. 378, 379, et cf. passage parallèle, texte des pyramides). Dans la haute antiquité, on rencontrait les dieux ; plus tard, ils se révélèrent en songe (*Gen.*, XXVIII, 12, et XXXV, 7).

5. *Miqqedem* à l'Orient, de l'Orient. Selon une tradition, cette expression manquait dans le texte hébreu et syr. (voir Dillmann, *Die Genesis*, p. 55). On trouve des exemples où *Qadim* désigne le sud (voir mes *Études diverses*, p. 6 et p. 86-87 du présent volume). Malgré toutes les recherches, l'endroit où l'on aurait supposé situé le Paradis biblique est inconnu. Il est généralement reconnu que les versets 11 à 15 du texte hébreu, là où il est question des fleuves, sont une interpolation ; quelqu'un croyait pouvoir dire, on ne sait pas d'après quelle autorité ou tradition, les noms des quatre fleuves (?) auxquels il est fait allusion verset 10. Quant au verset 15, Dieu, après avoir placé l'homme en Éden

qu'il avait formé, mais en lui ordonnant de ne pas manger (du fruit) d'un certain arbre, car, lui disait-il, au jour où tu en mangeras, *mot-tamout*[1].

Dieu remarqua que l'homme était seul et lui fit une compagne qui fait allusion à l'interdiction en disant qu'*Élohim* avait dit, à propos du fruit de l'arbre : « Vous n'en mangerez pas et vous ne le toucherez pas, de peur que vous mourriez. »

Le serpent répète sous une forme négative et au pluriel (le *noun* est archaïque) la formule même que Dieu avait déjà prononcée : *Lo mot temouthoun.*

D'après la grammaire hébraïque, *mot-tamout* serait composé de l'infinitif absolu *kal* du verbe *mot* « mourir » suivi par la 2e pers. sing. de l'aor. Kal, et l'on devrait traduire : « tu mourras assurément[2] ».

Suivant cette interprétation, la question serait clairement posée : selon Dieu, au jour où l'on mangerait de l'arbre on mourrait ; selon le serpent, il n'en serait rien.

La femme prit du fruit de l'arbre ; elle en mangea, elle en donna aussi à son mari, et il en mangea, et « ... furent tous les jours d'Adam, qu'il vécut neuf cent trente ans et il mourut », dit l'hiérogrammate élohiste[3].

(v. 8), ne l'aurait pas placé de nouveau (notons *jardin* ici au *fém.*). Voir Dillmann, *Die Genesis*, p. 56, 63 ; Renan, *Hist.*, t. II, p. 347 ; Kautzsch und Socin, *Die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellenschriften*, p. 4.

1. Suivant la vocalisation massorétique (plus exactement *moth-tamouth*). Cf. *Gen.*, xx, où *mot* semble avoir le sens de « maudir » (voir partic. verset 7).

2. On trouve cette forme régulièrement employée hors du *Pentateuque* (v. *I Sam.*, xiv, 39, xxii, 16. Cf. un exemple de la transcr. de cette forme *Anast. I*, pl. 18, l. 3, 4, qui est à noter à un point de vue grammatical ; cf. *Mél. d'arch.*, t. III, p. 142, 148 s., etc. Peut-être l'expression *mot-tamout* est à rapprocher de celle du *bene-temoutha* (*Ps.*, lxxix, 11, cii, 21).

3. *Gen.*, v, 5.

Le serpent était donc la plus haute autorité, car il aurait eu raison : résultat bien inattendu et peu en accord avec l'esprit général du récit. On a proposé d'interpréter *mot-tamout* par « devenir mortel », mais cette interprétation serait loin d'être une amélioration : d'abord elle manquerait d'appui lexicographique, de plus elle serait en contradiction flagrante avec l'affirmation qu'en mangeant « de l'arbre de vie » on vivrait éternellement[1].

Selon la suite de la narration, après avoir mangé du fruit de l'arbre, ils entendirent la voix de Yaho-Élohim se promenant dans le jardin *lerouah hayyom*[2]. Alors Dieu apprend qu'on avait enfreint son ordre. Il dit au serpent : *arour atta* « tu es maudit ». Suit la malédiction de la femme ; Dieu dit à l'homme : « (Adam), le sol (Adama) est maudit à cause de toi, avec douleur tu en mangeras tous les jours de ta vie... jusqu'à ce que tu retournes au sol, car de lui tu as été pris. »

Voici la réalisation de la menace exprimée par *mot-tamout*, qui serait alors une formule de malédiction ; le serpent le considère ainsi, car il place la négation avant le mot *mot* et non après. Le verbe *arar* servirait à exprimer une simple malédiction, mais *mot-tamout* serait bien plus terrible et comporterait la nuance de la mort.

Peut-être cette interprétation du texte biblique est-elle confirmée par un passage du papyrus égyptien où est raconté le Roman des deux frères. La scène se déroule à l'époque préhistorique des *Horšésu*. L'un des frères, Batau, habite une sorte de paradis que le texte intitule le lieu, place ou endroit de l'arbre *aš*[3]. Ce fut dans cet olympe égyptien qu'il

1. *Gen.*, III, 22.

2. Litt. : *Au souffle du jour*. Peut-être la phrase signifie qu'on entendait le bruit que le vent faisait en passant à travers les arbres; cf. *II Sam.*, V, 24, et *I Chron.*, XIV, 15. — Renan, *Hist.*, p. 30. La version alexandrine traduit *lerouah-hayyom* par l'après-midi, le soir, le crépuscule. Pensait-on à l'égyptien *ruha*, soir ? Avait-on raison ?

3. Pour la partie relative à l'endroit de l'arbre *aš*, voir mon *Étude*,

rencontra les dieux qui s'y promenaient faisant les plans (les destins) de leur terre entière. Ils remarquèrent que Batau était seul et « leurs cœurs s'attristèrent pour lui extrêmement, et *Pa-ra-hor-xuti* dit à Xnoum : « Ah ! fais[1] une femme à Batau, afin que tu[2] ne restes pas seul. » Xnoum lui fit une compagne (pour) demeurer (avec) lui ; elle fut belle dans sa personne plus qu'aucune femme du monde entier, était (l'essence) de tout dieu en elle. Sept déesses, les Hathors, la viennent voir ; c'est alors qu'elles s'écrient d'une seule voix *à-ar-t-st-mot-ta-mout*[3].

Dans la suite du roman on apprend que par l'imprudence de la femme et de malveillance de l'arbre[4], d'accord avec

p. 23 à 37, etc. L'endroit de l'arbre *aš* est inconnu. Le fleuve qui y passait allait en Égypte et était, par conséquent, le Nil, ce qui nous engagerait à placer l'endroit de l'arbre *aš* vers l'Éthiopie, Nubie, Abyssinie ou ailleurs, ce qui, si l'on admet que cet endroit était identique avec le jardin en Éden, ne détermine pas précisément l'emplacement où on l'aurait supposé situé.

1. Litt. : façonner au tour, former, créer, bâtir.

2. Batau.

3. Pour la transcription, voir Maspero, *Rom. et poès.*, p. 38, n. 1, et mon *Étude*, p. 26, *Mot;* cf. la rem. sur *Sall. IV*, pl. 4, l. 6, de Maspero, *Rom. et poès.*, p. 39, n. 6, *Temout*. L'alphabet égyptien offre quatre homophones pour l'articulation T. La main se trouve en var. avec d'autres signes dans.; par ex. *Mageddo*, *Retenu*, etc. (voir E. de Rougé, *Origine de l'alph.*, p. 49 et suiv.), et dans *Ketem*, or; cf. *Maktar* (voir Pierret, *Voc.*, p. 635, cf. 203). La main est rendue en sémit. par le *tet* dans les noms en *p-tu...*, le don de... (cf. Putiel, *Ex.*, VI, 25), la main, ou var. trans. le *tet* en *tabah*, tuer (voir Chabas, *Voyage*, p. 110, 111), la main correspond au *tav* dans le nom de *Ptolémée* (voir Pierret, *Voc.*, p. 165; cf. *C. I. S.*, 95 et 93). Le *tav* sémit., du *tappouah*, pomme, pommier, est transcrit en égyptien par la main (voir A. Kamal, *Voc. hiér. des noms de plantes*, p. 303).

4. Le rôle de l'arbre *aš*, dans le roman égyptien, envers Batau, semble correspondre à l'*arbre de vie*, et dans le rôle néfaste envers la femme, à l'*arbre de la connaissance du bien et du mal* de la narration biblique. Dans un des récits primitifs, utilisé dans le récit biblique, probablement l'*arbre de vie* était en antithèse avec la malédiction *mot-*

le fleuve, elle, puis son mari, quittèrent leur séjour. Ce qui arriva finalement à la femme est obscur : peut-être, le scribe, embarrassé par l'anathème des déesses, a-t-il supprimé cette partie du récit[1].

Constatons ici des faits :

Peu après la création de l'homme, Dieu lui dit dans le paradis : *mot-tamout.*

Peu après la création de la femme dans le paradis, le serpent lui dit : *Lo mot-temouthoun.*

Peu après la création d'une femme dans le paradis égyptien, les déesses lui dirent : à-ar-t-st-*mot-tamout.*

Dans tous ces exemples, la formule paraît être étrangère au langage du récit dans lequel elle est encadrée.

Avons-nous un simple fait accidentel en ce que le texte égyptien emploie la même formule que le texte hébraïque ? Le scribe égyptien a-t-il voulu, dans cette phrase si bizarre, faire un jeu de mots en égyptien[2], ou bien la formule est-elle identique dans les deux textes ?

Il est admis que le « mythe du paradis primitif n'est qu'une rédaction des idées babyloniennes[3] », et que le roman égyptien est la transformation en conte populaire des données essentielles et fondamentales qui appartiennent en

tamout. Pour le rôle de l'arbre *aš*, voir Lenormant, *Les Premières Civil.*, t. I, p. 375 et suiv., et pour les arbres en général, *Orig. de l'hist.*, I, p. 74 à 97 (voir partic. la note, p. 83 et suiv.; cf. l'arbre *aš* du Conte des deux frères à l'arbre dont il est question p. 84 et suiv.).

1. Voir mon étude sur le *Papyrus d'Orbiney*, p. 53. Cf. Maspero, *Contes populaires*[, 1re édit.], p. 63, n. 1.

2. Entre les mots *mot* « mourir » et *tem* ou *temet* « glaive », auquel mot, peut-être, a-t-on assimilé le mot *tamout* (voir, pour des transcriptions Groff, *Le décret de Canope* (introd.), p. 3, 7 et 8, partic. la note 2, p. 8 = p. 59, note 2, du présent volume), ou *mot* mourir et *tu-mout* faire mourir.

3. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. II, p. 347, n. 4; cf. t. I, p. 70. Voir à ce sujet, Delitzsch, *Wo lag das Paradies ?* Cf. les observations de Lenormant, *Les Orig. de l'hist.*, t. II, p. 529; et A. Quentin, *Du prétendu parallélisme entre les inscriptions cunéiformes et la Genèse.*

commun aux trois mythes parallèles, d'Atys chez les Phrygiens, d'Adonis chez les Phéniciens et les Syriens, et dans l'histoire de Dionysus Zagreus chez les Grecs. Les auteurs de tous ces récits auraient puisé à la même source, le vaste cycle de l'épopée mythologique des bords de l'Euphrate[1]. D'après cela, la narration biblique du Paradis et le conte conservé dans le papyrus auraient eu le même berceau. Mais il faut observer qu'on n'a trouvé, ni dans les textes cunéiformes de la Mésopotamie, ni dans les fragments de Bérose, le récit parallèle du Paradis en Éden de la Genèse[2]. Un jardin rempli de fruits, séjour ou rendez-vous de Dieu ou des dieux, arrosé non par la pluie, mais par un fleuve, est une mise en scène matérielle purement égyptienne[3].

Le rôle anthropomorphe joué par Dieu, qui, selon le texte hébreu de la Genèse, *forme* l'homme de la *poussière du sol* (a), *souffle* dans ses narines *un souffle de vie* (b), *plante* un jardin (c), *fait pousser* du sol les arbres (d), *fabrique* les animaux (e) et les oiseaux, *bâtit* une femme pour l'homme (f), parle d'une manière familière avec l'homme (g) et fait des réflexions assez naïves (h), sont des termes et des conceptions très usités dans les textes égyptiens, on dirait presque, des traductions[4].

Le mot *Ed,* qui est employé pour expliquer comment le

1. Lenormant, *Les Premières Civilisations*, t. I. p. 377, 378. Voir l'étude comparative de M. Maspero, *Contes populaires,* introd.

2. Voir Lenormant, *Les Orig. de l'hist.*, t. I, p. 74, etc.

3. Voir les observations dans Dillmann, *Die Genesis*, p. 40 et 47.

4 Je regrette que l'espace ne me permette pas de développer encore plus en détail ce sujet, j'espère y revenir bientôt ; notons, *a*, le rôle du dieu Xnoum, « son titre le plus fréquent est celui de *fabricateur des dieux et des hommes*... il est représenté façonnant, sur un tour à potier, une figure d'homme », Pierret, *Dict. d'Archéol. égypt.*, p. 374, cf. Grébaut, *Hymne à Ammon*, p. 122 et s. ; *e*, cf. Pierret, *Dict. d'Archéol. égypt.*, p. 565 ; *d*, voir par ex. Grébaut, *Hymne à Ammon,* p. 5, 48 s., etc., etc.; *e*, p. 123, etc., etc. ; *f g h*, voir par ex. le passage précité du *papyrus d'Orbiney*, voir p. 25 s. de mon Étude.

sol fut arrosé (v. 6) et qu'on traduit par *vapeur*, *nuage*, se trouve dans les textes hiéroglyphiques dès l'époque des pyramides, et est devenu en copte *eiote*, rosée[1]. *Edin*, en suméro-accadien, peut signifier la *plaine*, le *désert*[2], mais il se trouve, croyons-nous, en égyptien, un mot qui ne serait autre que l'équivalent de l'*Éden* biblique et qu'on devrait traduire par *campagne fertile*[3].

Ajoutons que la malédiction *mot-tamout*, prononcée par Dieu et citée par le serpent, se trouve dans un texte égyptien.

A part, bien entendu, la partie morale de la narration biblique, ces faits semblent indiquer que la mise en scène et les décors de l'endroit de l'arbre *aš*, décrits par le papyrus égyptien, sont identiques avec ceux employés par l'écrivain biblique dans la légende du Paradis en Éden. Yaho-Élohim agit d'une façon bien égyptienne ; le mot *éd*, employé par le texte hébreu, se trouve (en araméen) et dès les plus hautes époques, dans les textes hiéroglyphiques, et on rencontre, peut-être, le nom *Éden* en égyptien, mais la formule de malédiction est-elle égyptienne, ou n'est-elle pas plutôt sémitique ? Assurément les Sémites et les Égyptiens n'avaient pas manqué de se faire part réciproquement de leurs cycles des mythes, légendes et traditions. On peut supposer que bien des siècles avant que, soit le papyrus, soit le texte hébraïque, fussent dans leur état actuel, il y avait une légende d'après laquelle, lorsque l'homme fut créé, Dieu (ou les dieux) avait prononcé une malédiction terrible : *mot-tamout*.

Le narrateur jéhoviste conserva dans son récit la vieille formule, quoiqu'elle ne s'accordât plus avec le contexte.

1. Le figuier *te'ena*, *Gen.*, III, 7, hiér., *tun*, est indigène en Égypte (voir Maspero, *Hist.*, p. 8).

2. Lenormant, *Orig. de l'hist.*, t. II, p. 530.

3. Chabas, *Voyage*, p. 57, 60; Pierret, *Voc. hiér.*, p. 83 (cf. Maspero, *Du genre épist.*, p. 14, n.). Au sujet du mot *Éden*, voir Delitzsch, *Wo lag das Paradies ?* Schrader, *K. A. T.*, 1re édit., p. 26 s.

Parmi les matériaux d'origine asiatique qui furent employés dans la compilation du Conte des deux frères, la vieille malédiction se trouvait; le scribe égyptien n'a pas manqué de la garder, quoique dans sa langue elle n'offrît plus de sens.

Mais d'où vient cette idée que, dès sa création, l'humanité fut sous le coup d'une malédiction ? Le roman égyptien insinue que les déesses furent jalouses de la beauté de la femme, mais selon une curieuse légende de ces temps antiques, — le narrateur jéhoviste la connaissait bien, — lorsque l'homme fut créé, les dieux furent jaloux de lui, car l'homme était doué d'une faculté que les dieux, eux-mêmes, ne possédaient pas : — il était capable de progrès.

ÉTUDE ARCHÉOLOGIQUE SUR LA MALARIA[1]

Parmi les épaves échappées au naufrage du monde antique se trouve une page bien précieuse de la littérature des anciens Égyptiens. La petite invocation, ou prière, à l'année qu'elle contient, fournirait le thème d'une étude bien curieuse[2] :

O année, mère des jours !
Fais apparaître des jours (et) des heures
(A) Hathor, maîtresse de Dendérah[3],
A l'année de ton cœur.

O (année), mère des moments[4] !
Fais apparaître des moments (sur la terre)[5]
A Hathor, maîtresse de Dendérah...
A l'année de ton cœur.

1. Voir les *Petites Études archéologiques* de l'auteur, Alger, 1891, et p. 93-96 du présent volume. L'article actuel a été publié dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 3e série, t. III, p. 54-60.

2. Mariette, *Dendérah*. — M. Lefébure a bien voulu me faire connaître ce morceau.

3. « Le temple de Dendérah fut commencé sous Ptolémée XIII, mais des traditions égyptiennes en faisaient remonter la fondation au temps des premières dynasties » (Pierret, *Dict. d'archéologie*, p. 182). On peut avoir des doutes quant à l'exactitude de la tradition.

4. An, seconde, minute (Pierret, *Voc. hiérogl.*, p. 33).

5. Le texte porte : « Fais apparaître des moments à Hathor, maîtresse de Dendérah, sur la terre, etc. »; pour le rythme et pour le sens, il faut admettre la correction que je propose.

O année, mère des saisons[1] !
Accorde (leur) renouvellement
(A) Hathor, maîtresse de Dendérah,
(Au) commencement des saisons,
Comme le renouvellement de Ra
Au commencement des saisons.

O année, mère de la saison des semailles !
Accorde une saison de semailles bonne
A Hathor,
En sa saison, purifie des *aat-u,*
Bien, point de trouble en elle.

O année, mère de la saison des moissons !
Accorde que reçoive
Hathor, maîtresse de Dendérah,
Sa bonne saison de moissons (?)
Une saison de moissons bonne.

O année, mère de la saison de l'inondation !
Accorde une inondation (à) cette terre ;
A Hathor
Une saison de l'inondation qui lui apporte les aliments
Tels qu'ils se comportent[2].

O année, mère de toutes (choses) !
Accorde qu'arrivent toutes choses bonnes
A Hathor,
(et) qu'elles se renouvellent à jamais.

O année qui nourrit !
Sois nourrisseuse
(A) Hathor, maîtresse de Dendérah,
Sur ton sein, en santé (et en) vie,
Comme Isis nourrissait son fils
En santé (?) (pour) le faire vivre.

1. *Ken*, temps, époque.
2. *Hymne au Nil :* « Apporteur des offrandes (Ka), le grand des approvisionnements, créateur de tous les biens » (Guieysse, *Recueil de Travaux*, tirage à part, p. 7, 8 ; *Sallier II*, pl. 12, l. 3, etc.).

Après avoir demandé à l'année, « celle qui enfante toutes (choses) », des jours, des heures et des moments, ce poème passe aux saisons. Il est question alors de chacune des saisons, des semailles (*per*), des moissons (*shemou*), et de l'inondation (*sha*). Dans la saison qui suit celle de l'inondation, c'est-à-dire celle des semailles, on demande d'être protégé contre une maladie, l'*aat*, dont l'association avec une époque de l'année indiquerait le retour périodique.

Parmi les jours néfastes de l'année égyptienne, on disait, au premier mois de la saison *sha*, vingt-cinquième jour : « Ne sors pas... au moment de la tombée de la nuit ; ce jour-là, la déesse Sekhet sort vers la montagne de l'Orient. » Il est dit au deuxième mois de la saison *sha*, quatrième jour : « Ne sors de ta maison sur aucun sentier (en) ce (jour), naissance quelconque en ce jour, (l'esprit malfaisant) *Aaten*[1] le tuerait en ce jour. » Au jour suivant on disait : « Ne sors de ta maison (sur) aucun sentier en ce jour, etc. » Au troisième mois de la saison *sha*, vingtième jour : « S'il y a (une) naissance (en) ce (jour), (l'esprit malfaisant de l')*aat-u* annuel la tuera. »

Au premier mois de la saison *per*, dix-neuvième jour : « Perturbations atmosphériques au ciel en ce jour ; mêlés avec lui (les germes des) *aat-u* annuels abondamment... » Au jour suivant, on disait : « Garde-toi de te promener sur le sol (c'est-à-dire en dehors de la maison) ou (après) le coucher du soleil[2]. »

De même que dans l'invocation à l'année, on trouve une

1. *Aaten*, substantif, personnification de l'*aat* formé par *n* suffixe; cf. en hébreu les substantifs en *an* ou *on*, Preiswerk, *Gramm.* (4e éd.), § 289, 47. — Pour la place occupée par le pronom, voir mon *Étude sur le pronom*, dans la *Rev. égypt.*, V, p. 148[; p. 40 du présent volume].

2. *Sallier IV*, 2, 4, — 4, 3 s., — 8, 9, — 14, 9, 15. Voir Chabas, *Le Calendrier des jours fastes et néfastes*, etc.; cf. Maspero, *Rom. et poés.*, p. 29 s., et *Contes populaires*, p. LXIX s. (cf. p. 101). Notons la très curieuse mention, *Sallier IV*, 17, 1 s. Cf. 14, 7 s., etc.

épidémie, l'*aat*, associée avec la saison des semailles. Mais ce qui est bien dans l'esprit et les croyances de ces temps reculés, c'est la personnification du fléau, car, pensait-on, les maladies étaient souvent causées par des esprits malfaisants. Pour les éloigner, on avait recours aux incantations, à la magie[1], et c'était la déesse Sekhet, ou sa forme adoucie, Bast, que les Égyptiens conjuraient dans « sa saison de fléau ». Cette assimilation était aussi employée métaphoriquement : « Ramsès II avait foulé aux pieds la terre de Khéta, » faisant des monceaux de cadavres, comme Sekhet, répan- » dant la calamité à la suite des *aat-u*[2]. » Il est dit d'Amenemha (XIIe dynastie) que « sa terreur poursuit les peuples » étrangers, comme Sekhet une année (ou saison) d'*atu*[3] ». Mais des textes bien plus anciens témoignent des ravages de ce fléau. Il est dit dans une pyramide royale : « Il sort (se » manifeste) au ciel ; sa bouche se manifeste par la flamme » de la grande *at-t* », et encore : « *Ati* grande du taureau », etc., etc[4].

Le mot *at* ou *aat* signifie : 1° malheur, fléau ; 2° impur ;

1. Voir Pierret, *Dict. d'archéol. égypt.*, p. 432, et cf. Maspero, *Hist. anc.* (4e éd.), p. 77, etc.

2. Stèle d'Ibsamboul. Le mot *neshen*, répandre la terreur, employé ici avec l'*aat*, est bien significatif à cause de *neshen*, phénomène céleste redoutable ; voir Pierret, *Dict. hiérogl.*, p. 284.

3. Le papyrus de Berlin n° 1 ; voir Maspero, *Mél. d'archéol.*, III, p. 76, et *Contes populaires*, p. 101. L'allusion aux « royautés de la terre » (cf. *Gen.*, XXXVI, 31), de même que le nom fautif (?) du roi seraient, peut-être, des indices de la rédaction de ce papyrus vers la XIXe dynastie (!) (voir Maspero, *Les premières lignes des Mém. de Sinouhit*, p. 2, et *Contes populaires*, introd., p. XXIII s.). Notons l'expression : « Ma mémoire (est) (cf. *Eccl.*, IX, 5, et *Esa.*, XXVI, 14), dans le sanctuaire temple ? *Ah*, palais du roi (Pierret, *Voc. hiérogl.*, p. 78) de tous les dieux. » (Voir *Mél. d'archéol.*, III, p. 150). On comprendrait cette expression en Égypte, mais Sanehat est supposé être en Chanaan ; peut-être s'agit-il d'une sorte de panthéon ou *beth-el* (cf. pourtant *Gen.*, XXVIII). Peut-être est-ce une inadvertance du scribe égyptien.

4. Voir *Recueil de Travaux*, vol. IV.

3° champ, pâturage, jeune taureau ; 4° *at*, rosée[1]. Employé pour désigner une épidémie, ce mot pouvait recevoir comme déterminatifs : le paquet noué (sign. envelopper, embaumer, maladies) ; l'homme qui se frappe ; un double déterminatif, le bassin (sign. l'eau, le fleuve) et l'homme qui se frappe ; ou le lit (sign. repos, mort, maladie). En résumant les indications fournies par les textes, l'*aat* serait un fléau périodique personnifié par la déesse Sekhet, l'ardeur dévorante et funeste du soleil, et les Égyptiens cherchaient à en conjurer les atteintes par des moyens magiques. L'enfant né certains jours de la saison de l'inondation était une victime désignée de l'esprit malfaisant, personnification de l'*aat*. L'épidémie était surtout à redouter la saison suivante, c'est-à-dire celle des semailles : les germes de la maladie étaient transmis par l'air, mais paraissent avoir été associés avec l'humidité[2].

On serait donc porté à croire que la maladie en question était causée par les émanations miasmatiques que le soleil tirait des eaux stagnantes, remplies de matières végétales en décomposition après le retrait des eaux de l'inondation. L'*aat* serait, alors, la maladie bien connue : la malaria[3].

Tout nous porte à penser que ce fut à la suite des ravages de cette épidémie qu'eut lieu la chute de la première dynastie des anciens Égyptiens[4]. Bien des siècles plus tard, l'armée de Sennachérib fut, dit-on, détruite par les émanations miasmatiques du Delta. Hérodote et la Bible, chacun à sa

1. Voir Pierret, *Voc. hiérogl.*, p. II; cf. 55, et *ata*, p. 54.

2. Cf. Chabas, *La peste*, etc., dans les *Mélanges égyptologiques*, 1re série (cf. Pierret, *Dict. d'archéol. égypt.*, p. 432, et Chabas, *Les Pasteurs*, p. 24 s.).

3. Ainsi que le docteur Abbate pacha me l'a fait observer, de même, encore de nos jours, après le retrait des eaux de l'inondation, aux mois d'octobre et de novembre, la malaria, le *hami el beloh* des fellahin, se déclare annuellement en Égypte.

4. Voir Manéthon, éd. Unger, p. 79.

façon, font mention de cette catastrophe[1] ; mais dans la partie de la Bible relative au séjour des Hébreux en Égypte, trouve-t-on un écho positif des ravages de la maladie *aat* tant redoutée des Égyptiens ?

Il paraît que lorsque les légendes et traditions relatives au séjour en Égypte furent mises par écrit, on ne fut d'accord ni sur le nombre ni sur la nature de certains désastres qui eurent lieu, disait-on, en Égypte peu avant l'exode. Les compilateurs du texte actuel de la Bible firent un recueil, en les mettant l'une après l'autre, de dix plaies[2]. La cinquième des plaies fut, selon le texte actuel, une maladie, le *dèbèr*, traduit dans la version grecque, dite des Septante (*Exode*, IX, 3), par *Thanatos*, mort, et dans la Vulgate de saint Jérôme par *pestis*, peste (cf. le targum chaldaïque). Cette traduction est conservée dans les lexiques de nos jours.

Chabas[3] a rapproché l'épidémie *aat* du *dèbèr*, et, d'accord avec la traduction reçue pour ce dernier, rend l'*aat* égyptien par *peste*. Mais assurémeut cette maladie fut la malaria ; en était-il de même quant au *dèbèr* ?

Au IXe chapitre de l'*Exode* (verset 3), on lit : « Voici la

1. *Hérodote*, II, CXLI ; *II Rois*, XIX, 35.

2. Pour les plaies d'Égypte, voir Dillmann, *Exodus*, p. 62 et suivantes. Notons : on serait, par moments, presque tenté d'assimiler la sixième plaie à l'*aat* égyptienne. — Selon une glose (*Exode*, IX, 31 s.), il semblerait que la septième plaie aurait eu lieu au printemps. Il est probable que la saison *ṗer* tombait après l'inondation, au moment de la rédaction du poème, et le papyrus est probablement de l'époque des Ramsès, vers l'époque du renouvellement de la période sothiaque. Si les plaies d'Égypte sont des phénomènes naturels, on s'attend à en trouver trace parmi les jours néfastes de l'année égyptienne ; cf. la curieuse mention, *Sallier IV*, pl. II, 1, 5 et 6, et la neuvième plaie (*Exode*, X, 215). La dixième plaie serait-elle un écho de la croyance exprimée par le papyrus relative à la naissance, ou plutôt la mort, des enfants ?

3. Voir Chabas, *La peste*, etc., dans les *Mélanges égyptologiques*, 1re série.

main de Jéhovah (Yaho) sera contre ton bétail un *dèbèr* très pesant. » Ici le *dèbèr* est associé avec les animaux comme l'*ati* dans la pyramide royale. Un peu plus loin (verset 15), on lit : « car, si j'avais étendu ma main, j'aurais frappé toi et ton peuple avec le dèbèr ; tu aurais été anéanti de (dessus) la terre » ; ici le *dèbèr* est une épidémie.

Dans le Deutéronome (XXVIII, 21), on lit : « Jéhovah attachera à toi le *dèbèr*. » Au verset suivant, cette maladie paraît être décrite, malheureusement le texte hébreu ne semble pas être très clair, mais je crois qu'on peut traduire la diagnose, à l'aide de la version grecque et de la Vulgate de saint Jérôme, par *détresse*, *fièvre*, *frisson* (?), *chaleur*, *air corrompu* (???). Les deux derniers mots dans le texte hébreu ont, selon le Dictionnaire, la signification : l'un, de dessèchement (des végétaux) ; l'autre, de couleur jaune ou blême du visage. On peut avec probabilité y reconnaître la malaria[1].

Selon la Bible, on avait prophétisé les ravages du *dèbèr*[2]. Ce fléau est personnifié[3] ; on croyait même avoir vu l'ange exterminateur[4].

Écrire l'histoire de la malaria serait presque écrire celle de l'humanité. A l'époque préhistorique, la terre, très marécageuse, devait avoir été bien propice aux émanations miasmatiques. Nous pouvons le constater ; dès une époque si éloignée que l'aurore de l'histoire s'y distingue à peine du crépuscule de la période préhistorique, jusqu'à nos jours, la malaria a exercé ses ravages. Chez les anciens Égyptiens, ce fléau fut personnifié par la terrible déesse Sekhet.

Mais où est-elle, aujourd'hui, ainsi que ses congénères, les divinités de l'Égypte, de la Chaldée, de la Grèce et de

1. Voir Pepper, *De la Malaria* (Paris), p. 91 s., p. 93 et suiv. — Des passages tels que *Ézéchiel*, VII, 15, et XXXIII, 27, feraient penser à la peste.

2. *Jérémie*, XXVIII, 8.

3. *Habacuc*, III, 5, cf. *Ps.*, XCI, 6.

4. *II Samuel*, XXIV, v. 13 et suiv. ; cf. *1re Chron.*, XXI, 11, suiv.

Rome ? Le progrès de la raison humaine les a anéanties. On raconte qu'Apollonius de Tyane fit lapider le démon de la peste ; la science moderne, qui a transformé le terrible démon de la malaria en un microbe saura aussi, espérons-le, l'anéantir à son tour.

LE NIL

ÉTUDE ARCHÉOLOGIQUE[1]

Les anciens Égyptiens disaient à propos de l'origine du Nil[2] : « N'est pas connu son lieu : (on) ne trouve pas (ses) retraites au moyen des écrits magiques[3]. »

Ces sources du Nil furent inconnues des anciens. Tandis que l'Institut égyptien s'intéresse à la solution de ce problème, qui a embarrassé des savants depuis bien des siècles, peut-être ne sera-t-il pas sans intérêt de faire une étude en quelque sorte corrélative, ayant pour but de rechercher le prototype et d'écrire l'histoire du mot qui a donné naissance aux noms employés dans nos langues modernes pour désigner le fleuve dont l'Égypte est le don.

On est assez généralement d'accord, à déclarer que les noms usités dans les langues européennes pour désigner le fleuve ne sont que des variantes et se rattachent par filiation

1. Communication faite à l'Institut égyptien dans la séance du 4 novembre 1892; publiée dans le *Bulletin*, 3e série, t. III, p. 165-175, avec tirage à part.

2. J'espère que les mots transcrits en lettres latines seront reconnaissables. Pour la transcription de l'hébreu, voir, par exemple, Preiswerk, *Grammaire*. Je transcris l'*aleph* tantôt par *a*, tantôt par ʾ, *hé* par *h* ou ʿ, *tet* et *tav* par *t.*, *aïn* par ʾʿ, *phé* toujours par *p.*, et *semek, sin* par *shin* par *s*.

3. *Papyrus Sallier II*, 12, 8, et *Anastasi VII*, 9, 2; voir Guieysse, *Hymne au Nil,* dans le *Recueil de Travaux*, et Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne,* au mot *Nil*.

au nom employé par les textes grecs, Néilos, lequel serait lui-même la transcription du sémitique nâ'ar (nâru, cf. nahar, etc.), fleuve[1]. Pourtant des objections graves s'opposent à la dernière hypothèse. Admettons que le mot *Néilos* puisse correspondre à une transcription de *nâʿâr*, la terminaison *os* étant ajoutée; admettons même que les Sémites, en parlant leur langue entre eux, aient employé le mot *nâʿâr* comme nom commun : on ne voit aucune cause qui aurait engagé les Grecs à adopter ce mot comme nom propre du fleuve d'Égypte. Au contraire, il serait bien plus naturel de supposer qu'ils auraient choisi soit un mot de leur langue, ou bien, mieux encore, qu'ils auraient adopté une désignation populaire des Égyptiens.

Les textes des anciens Égyptiens font connaître plusieurs noms par lesquels on désignait le fleuve. *Hâpi* était le nom sacré. *Iuma*, hébreu, *yâm* « mer », était employé dans la langue littéraire. *Atul* = *atur*[2] servait comme désignation topographique, ou plutôt hydrographique; *aal* = *aul* en était le nom populaire, et *iuoul*, la forme vulgaire[3].

Le nom *atul* = *atur*, dont le sens verbal paraît avoir été « couler »[4], se trouve usité dès les plus hautes époques. Il est

1. Je ne discute pas le mot *nahar* à cause du *het*.

2. Je ne discuterai pas ici la question des permutations continuelles entre L et R. Je crois qu'une étude sur ce sujet, au point de vue médical, serait intéressante. Notons toutefois que la race sémitique (de même que, d'après les textes, semblerait-il, les anciens Égyptiens), semble distinguer difficilement L de R prononcé surtout par une personne d'une autre race. Peut-être cette question se rattachait-elle à celle des couleurs. Je crois avoir remarqué que les Kabyles de l'Algérie, et, peut-être, les nègres du Soudan, semblent distinguer mieux le son de L de celui de R que les Arabes.

3. Voir Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*, au mot *Nil*; cf. *Vocabulaire hiéroglyphique*. — Je ne discuterai pas dans cette étude les divers noms employés dans la Bible, etc., comme noms du fleuve d'Égypte.

4. Voir Chabas, *Voyage*, p. 59 et 292; cf. Pierret, *Vocab. hiérogl.*, p. 57, et *nahar* « couler par torrents » et *nahar* « fleuve ».

loisible de supposer qu'il fut apparenté au nom populaire, *aal* = *aul*, avec lequel on peut considérer *iuoul* identique, ou plutôt une forme vulgaire.

Tâchons d'écrire l'histoire de la forme populaire ou vulgaire du nom du fleuve, le Nil, à la tracer, siècle par siècle, chez les Égyptiens, et à rendre compte de ses migrations chez les peuples étrangers.

Dans un papyrus contenant des instructions sur « Tout ce qu'a produit Ptah et (qu')a inscrit Thot[1] », sorte de généalogie du Ciel et de la Terre[2], la première place de la partie hydrographique est occupée par *aal*, « fleuve ». On peut supposer que le nom suivant *iuoul*, « rivière », en est un dérivé ; en tout cas, ces mots paraissent être représentés en démotique par *ial* = *il* ; en copte l'un est conservé sous la forme ⲁⲁⲣ(ϩ) ⲓⲉⲣⲟ(ⲧ), l'autre par ⲉⲓⲟⲟⲣ(ⲧ) ; cf. ⲓⲁⲣⲟ et ⲓⲁⲣⲟ(ⲙ)[3].

Comme nom propre du fleuve, le Nil, les peuples d'Asie employaient assez généralement, en transcription par allitération, la forme populaire, *aal* = *aul* (*aar* = *aur*) ou plutôt iuoul (iuour) des anciens Égyptiens[4].

1. Voir Maspero, *Manuel de hiérarchie égyptienne*, dans le *Journal asiatique*, 1888, t. XI, p. 250 et suiv., et surtout p. 252 et 254.

2. Cf. *La Genèse*, II, 4, v. 1, etc.

3. Voir U. Bouriant, *Fragments bashmouriques*, dans les *Mémoires de l'Institut égyptien*, t. II, p. 524, etc., et Peyron, *Lexique*, p. 40.

4. Peut-être *iuoul (iuour)* n'est qu'une forme vulgaire de *aal-aul*; en tout cas, *iuoul (iuour)* semble correspondre plus exactement à la forme sémitique que *aal-aul*, etc. Quoique ce nom fût employé pour désigner le Nil, on le trouve dans la Bible, où il n'est nullement question de ce fleuve, ce qui donnerait lieu de croire que les Sémites auraient assimilé le nom propre du fleuve, usité chez les Égyptiens, à un nom sémitique, ou bien que le mot employé par les Égyptiens est un emprunt (comme, par exemple, *iama*, hébr. *yâm* « mer », *Barkabutu*, transcrit au pluriel du sémitique *Bereka* « réservoir, piscine », cf. *birka*; *Bar*, hébr. *Be'er*, ar. *bir*) fait par les Égyptiens aux Sémites; mais il est probable, d'après les exemples, que ce mot fut d'abord emprunté par les Sémites aux Égyptiens comme nom propre du Nil, puis fut employé comme un mot sémitique (cf. Gesenius, *H. W. B.*, p. 314). Voir De-

Selon la Bible, un Pharaon, à l'époque des rois pasteurs, rêva qu'il « se tenait sur le bord du fleuve » *(âl-sephat hay'or)*[1]. Ici, il est forcément question du Nil ou d'un de ses embranchements; de même (*Exode*, VII, 20), où il est dit : « et furent changées toutes » les eaux qui (furent) *dans le fleuve (hay'or)* en sang ». Le singulier et le pluriel de ce mot semblaient avoir été, en quelque sorte, synonymes, car, référant à ce miracle, le psaume 78-44 porte : « et il changea en sang *leurs rivières* » (*ye'oréhèm*), encore il est dit (*Isaïe*, VII, 18) que « Yaho appellera les mouches[2] qui (sont) à l'extrémité des fleuves d'Égypte » (*ye'oré miçrayim*).

Assurbanipal raconte : « Lorsque Téarco apprit l'approche de mon expédition, il abandonna Thèbes, sa capitale, et franchit le fleuve du Nil. » Le mot *Ja-ru'ʿu* du texte cunéiforme correspondrait à une transcription de *iuoul-âa* (iuour-âa), « la grande rivière », le Nil[3]. Darius dit, selon le texte persan de la stèle de Chalouf : « J'ai ordonné de creuser un canal à partir du fleuve nommé le Nil, qui coule en Égypte », etc. Le nom que porte ici le texte est *p-i-r-a-v ;* Il se décompose en *p*, article égyptien, masculin singulier, *ir* correspondrait au démotique *il* = *ir* « rivière » et *av*, probablement de même que dans l'inscription assyrienne *'u*, est l'équivalent de l'adjectif égyptien *âa* « grand ». *Pirav* serait donc la transcription de *p-il-âa* (*pir-âa*), « la grande rivière », le Nil[4]. L'article égyptien, traité ici comme fai-

litzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 312; cf. Maspero, *Du genre épistolaire*, p. 9 et p. 46, note.

1. *Genèse*, XLI, 17.

2. Litt. : « Sifflera Yaho à la mouche », etc.

3. Oppert, *Les rapports de l'Égypte et de l'Assyrie*, p. 68, 85 et 100.

4. Voir Oppert, *Les rapports de l'Égypte et de l'Assyrie*, p. 100, 125 et suiv., et *Recueil de Travaux*, t. IX, p. 131 et suiv., surtout p. 153 et note. Peut-être peut-on discuter s'il ne faut pas lire le signe que porte le texte persan, L au lieu de R; dans l'écriture persane, les deux signes L et R ont une certaine ressemblance. Le signe que porte le texte persan ressemblerait au *la* babylonien, avec le trait supprimé qui le

sant partie du mot[1], est un fait assez connu d'ailleurs; notons, comme exemple, avec l'article masculin singulier, *iuma* = *im* « mer » en copte ⲡⲓⲟⲙ(ⲧ), et arabe *el-fayum* « le Fayoum »[2]; avec l'article féminin singulier, *Mer*, l'inondation du Nil, en copte, ⲙⲉⲣⲉ, en arabe, *damira* « la saison de la crue du Nil »[3]. Le mot *mshu* « crocodile » de l'ancienne langue est transcrit en arabe *timsah*, avec l'article féminin, et en assyrien *nam-sa-hu*, avec l'article égyptien du pluriel *na*[4].

Enfin, dans la stèle d'Alexandre, il est question de « tous les embranchements du fleuve (*aul-aur*) qui vont à la mer[5] ». En l'an IX de Ptolémée Évergète Ier (238 avant notre ère) fut promulgué le décret de Canope, selon lequel « il y avait une fois une crue du fleuve (ποταμός) insuffisante ». La version hiéroglyphique dit : « Or, voici arriva une année du Nil (*Hap*) insuffisante, en leur temps. » Le démotique porte : « puisque fut une eau (signe de l'eau) petite sous eux »[6]. Dans un passage analogue du décret de Memphis, il est dit :

précède. Voir Halévy, *Note sur l'origine de l'écriture perse*, dans le *Journal asiatique*, t. VI (1885), p. 480 et suiv.

1. Notons en hébreu le mot *ye'or* déterminé par l'article; cf. *Paur*, *le Nil*, Pierret, *Vocabulaire*, p. 145.

2. Voir Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*, p. 66, et Peyron, *Lexique*, p. 58.

3. Du verbe *da-me-ra* « passer la saison du Nil »; voir Kabis, *Mémoires de l'Institut égyptien*, t. I, p. 19.

4. Voir Oppert, *Les rapports de l'Égypte et de l'Assyrie*, p. 10 (cf. p. 9?).

5. Voir Maspero, *Histoire ancienne*, p. 625 et suiv., et la stèle d'Alexandre au Musée de Gizéh, n° 283 du *Catalogue*.

6. Pour le décret de Canope, voir Miller, *Journal des Savants*, avril 1883, texte grec et traduction; Pierret, *Le Décret trilingue de Canope*, texte hiéroglyphique, traduction, etc.; Revillout, *Chrestomathie démotique*, p. 125 et suiv., textes démotique et grec, traduction; Groff, *Les deux versions démotiques du décret de Canope*, textes, traduction, commentaires.

« Le Nil (Νεῖλος)[1] ayant fait une grande crue dans la VIIIe année de Ptolémée Épiphane (198 avant notre ère), inondant les plaines, le roi l'a contenu, en beaucoup de lieux, en fortifiant l'embranchement des fleuves (ποταμοί)[2] ». Le texte démotique dit qu'il « endigua les embranchements du fleuve (*neial-u*)... Il amena troupes, fantassins et cavalerie, au lieu des embranchements du fleuve (*ne-ial-u*) nommés... à cause des (inondations) de l'eau (sig. de l'eau) qui étaient grandes, en l'an VIII[3] ».

A l'époque ptolémaïque, fut faite une traduction grecque du Pentateuque. L'hébreu *ye'or*, dans le passage précité de la Génèse, y est rendu par ποταμός; la version copte rétablit, sous la forme ⲓⲁⲣⲟ, l'équivalent d'un nom populaire des anciens Égyptiens.

Dans le roman démotique de Setna (une composition de la fin des Ptolémées ou commencement de l'époque romaine), il est question d'un écrit magique[4], au moyen duquel « on pouvait charmer le ciel, la terre, l'abîme, les montagnes, les mers (*ne-im-u*) ». Cet ouvrage fut « au milieu de la *mer de Coptos* (*n-p-im-n-Kebt*). Arrivé au lieu, Ptahneferka fit descendre des ouvriers *dans le fleuve* (*e-p-im*), puis il y avait une agitation fluviale (*ua-us-n-il*)[5]. Ayant

1. Τοῦ τε Νείλου.
2. Τὰ στόματα τῶν ποταμῶν.
3. Pour le décret de Memphis, voir Letronne, *Inscription grecque de Rosette*, texte grec et traduction; Revillout, *Chrestomathie démotique*, p. 1 et suiv., textes démotique et grec, traduction. Cf. Baillet, *Le Décret de Memphis et les inscriptions de Rosette et de Damanhour*.
4. Le texte démotique porte *gôma*, copte, ϭⲱⲙⲉ, ϭⲱⲙ, « liber ». Le mot français « livre », signifiant des feuilles reliées, un volume formé d'une réunion de cahiers écrits ou imprimés, rend assez mal, ou plutôt ne correspond pas à l'égyptien ϭⲱⲙⲉ (cf. hébr. *sêpèr*) qui signifie un ouvrage quelconque écrit sur parchemin ou papyrus et conservé souvent sous la forme d'un rouleau. J'emploie ici, faute de mieux, le terme vague « écrit ».
5. « Fut une agitation sur le fleuve » (Revillout, *Setna*, p. 43).

obtenu l'écrit, on se mit en route ; un peu au nord de Coptos, Mehu se jeta *au fleuve* (*e-p-il*)[1] ».

Aux passages précités, on trouve les deux mots *im*, dérivés de l'ancien *iuma* (sémitique), *yâm* « mer », et *il*, rivière ou fleuve. Il est difficile de savoir si, dans le premier exemple, il s'agit des mers dans l'acception moderne du mot, ou bien s'il ne faudrait pas plutôt considérer *ne-im-u* comme une variante de *ne-il-u*, « les rivières », car le fleuve, les embranchements du fleuve et ses dépendances, doivent être mentionnés. Il est facile de comprendre comment une synonymie s'est établie entre le mot *im*, litt. « mer », et *ial*, *il*, rivière ou plutôt *ial-u*, *ne-ial-u*, rivière ou les rivières.

Pendant l'inondation, le Nil, surtout dans le Delta, ressemble à une mer, qui, après le retrait des eaux, se transforme en des rivières, lesquelles se réunissent de nouveau à la prochaine inondation[2]. Le même mot (*uet'ur*) signifiait le Nil, la mer ou un grand lac. En égyptien, une classe de verbes est composée d'un verbe et d'un substantif ; par exemple, avec le verbe *ti*, prendre, *ti-moït*, litt. « prendre chemin », signifie « conduire, tirer (faire sortir) », etc[3]. Cette forme du verbe pouvant devenir un substantif, le mot *ial*, *il*, offre un exemple intéressaut. Dans l'inscription de Siaritu, il est dit : *e-pe-ti ial-n-ise*, litt. « pour le prendre rivière d'Isis », c'est-à-dire pour le voyage d'Isis[4]. Enfin, dans la langue copte, le démotique écrit au moyen des lettres grecques, on trouve des dérivés des noms populaires des anciennes langues.

1. Revillout, *Le Roman de Setna;* étude philologique et critique, avec traduction mot à mot du texte démotique, Paris.

2. Cf. le passage curieux d'*Esaïe*, XI, 15; cf. *Hérodote*, II, XVII, et Maspero, *Histoire ancienne*, p. 7.

3. Brugsch, *Grammaire démotique*, § 268 et suiv.; Stern, *Grammaire copte*, p. 316; Peyron, *Lexique*, p. 108.

4 Voir Revillout, *Revue égyptologique*, t. VI, p. 116 et planche I.

L'arabe, de nos jours, emploie comme équivalent de l'ancien sémitique *yâm*, hiéroglyphique *iuma*, le mot *bahar*, tandis que Nil est la transcription d'un dérivé du *Néilos*[1].

Ainsi, nous constatons que, chez les anciens Égyptiens, le nom populaire du fleuve était *aal* = *aul* ou *iuoul*, d'où les dérivés démotique et copte. Ce nom leur fut emprunté par les peuples orientaux comme nom propre du Nil. Il dut en être de même, également chez les occidentaux, mais ceux-ci, semblerait-il, adoptèrent la forme *ne-il-u*, — le démotique *ial* = *il* au pluriel, précédé de l'article pluriel *na* ou *ne*, — qu'ils transcrivirent, en y ajoutant la terminaison *sigma*, par Νεῖλος.

Mais il ne faut pas perdre de vue une très ancienne et curieuse théorie, selon laquelle le mot Néilos serait un nom fabriqué, ou, pour mieux dire, artificiel. Pour rendre compte de cette hypothèse, il me faut faire une digression.

L'antiquité nous a légué un nombre plus considérable peut-être qu'on ne le soupçonne, de mots artificiels. Par exemple, *Hyksos* est probablement une transcription fictive d'un nom par lequel les Grecs auraient supposé que les Égyptiens, dans leur langue, auraient désigné les Rois Pasteurs. A part des noms formés par de fausses lectures, comme *Misphragmouthosis*, nom de Thotmès, lu en rejetant, le nom de la divinité à la fin, ou la variante *Alisphrogmouthosis*, fausse lecture du signe *mes*[2] qui aurait pu être

1. *Nil*, *Neil*, obtention, don, faveur, d'où le mot *Nil*, fleuve d'Égypte, considéré comme un don du ciel, et *Nila*, indigo, fourni par le Nil bleu (Belkassem Ben-Sedira, *Cours pratique de langue arabe*, p. 196 (Alger, 1891). Il nous semble bien peu probable que le mot arabe ait donné naissance au nom grec ; c'est bien plutôt le nom grec, ou mieux un dérivé, qui aura servi comme prototype au mot arabe. Quant à *Nal*, atteindre, obtenir, *Noul*, don, etc., et *Nil*, cf. ce qui précède. Le Nil est qualifié « voie du ciel descendant » ; cf. Guieysse, *Hymne au Nil*, p. 2, 3 et 4, et *Hérodote*, II, XXVIII.

2. Peut-être aurait-on lu le signe *mes*, *ali*, et l'*s*, complément phonétique, aurait été lu comme un signe indépendant, d'où *alis*.

suggérée par une synonymie entre les mots *alou* et *mes*, «enfant», à part également l'écriture dite secrète, choisissons comme exemple de mots artificiels, deux qui se trouvent dans le texte hébreu de la Bible, au livre de Jérémie[1], où il est question du roi de *Sésak* et des habitants de *Léb qiamây;* rejetons les voyelles dites massorétiques, et il reste s, s, k et l, b, q, m, y. Il y a longtemps qu'on a reconnu que ces mots furent formés par un jeu de lettres de l'alphabet. On avait écrit onze des vingt-deux lettres de l'alphabet, puis, en sens inverse, les onze autres, ainsi :

K y t h z v h d g b a
I m n s ' ' p ç q r s t

puis on échangea chacune des lettres employées pour écrire le nom réel, contre la lettre qui se trouvait en face, et ainsi fut formé le nom artificiel. Pour retrouver le nom primitif, on n'avait qu'à refaire l'opération. Ainsi du mot s, s, k, la lettre s correspondrait à b, et k à l; on aurait donc B, B, L, c'est-à-dire Babylone. Par le même procédé, l, b, q, m, y, deviendrait K, S, D, I, M (Chaldée). C'est bien dans l'esprit de ce temps-là. Le peuple aurait entendu parler le prophète d'un roi, étrange, de *Sésak*, d'un peuple, inconnu, *leb-qamây*. La populace aurait dû en être bien préoccupée; les lettrés se seraient mis à rechercher la signification de ces mots bizarres, et auraient trouvé qu'il ne s'agissait de rien moins qu'un roi de Babylone, du peuple de la Chaldée.

Le mot Νεῖλος est-il également un nom artificiel? Autrefois, d'aucuns le pensaient. En Égypte, le retour périodique de l'inondation, de laquelle dépendait soit la prospérité, soit la misère du pays, coïncidait à peu près avec le lever héliaque de l'étoile Sirius, qui indiquait le commencement de l'année naturelle ou agricole; ainsi fut suggérée,

1. *Jérémie*, XXV, 26-51, 1; cf. LI, 41.

sinon imposée aux Égyptiens, l'année de 365 jours, qui répondait approximativement au retour annuel des phénomènes naturels, alors que, de même que l'Égypte elle-même, l'année devait son origine au fleuve. Il est bien singulier qu'en donnant à chacune des lettres du mot Νεῖλος sa valeur numérique, la somme totale soit 365, juste le nombre des jours de l'année. Ainsi : N = 50, E = 5, I = 10, L = 30, O = 70, S = 200; total : 365. Il est évident que c'était non pas le mot Νεῖλος qui aurait indiqué les 365 jours de l'année, mais l'inverse ; ce doit avoir été des 365 jours de l'année qu'on aurait tiré le nom. Faisons le calcul en sens inverse, et pour la commodité de l'exposition employons les chiffres arabes. Le chiffre 365 est composé de trois signes numériques, 3, 6 et 5; additionnons les 3 + 6 + 5 = 14. La quatorzième lettre de l'alphabet, ou des signes numériques, est N[1], ayant la valeur numérique de 50. Retenons cette somme, représentant autant de jours de l'année, de la somme totale, ainsi : 365 — 50 = 315. Le premier chiffre à droite du résultat est 5, qui serait représenté par E. On aurait NE ; retenons de cette somme, comme auparavant, autant de jours utilisés, ainsi : 315 — 5 = 310. Prenons le chiffre à droite, 10, qui serait représenté par I, on aurait NEI ; retenons le 10, ainsi : 310 — 10 = 300. Pre-

1. Les lettres employées pour écrire la langue grecque sont d'origine phénicienne et, de même que chez les Sémites, sont employées chez les Grecs comme chiffres numériques. L'alphabet grec, tout en laissant tomber une des lettres (la sixième), la maintenait au point de vue numérique, conservant ainsi les lettres-chiffres chacune à sa vraie place, où N occupe la quatorzième, avec la valeur de 50, de même que dans l'alphabet primitif. Voir, par exemple, Maspero, *Histoire ancienne*, p. 746 et 747; Preiswerk, *Grammaire hébraïque*, § 2 (cf. tableau à la fin); Stern, *Koptische Grammatik*, § 277, planche à la fin. Je n'ai pas besoin de faire remarquer que les lettres-chiffres employées pour 90 et 100, etc., ne s'accordent plus avec les lettres sémitiques, sauf 1000, etc. Bien entendu, le calcul relatif au mot *Nil* est d'après la valeur grecque des lettres-chiffres.

nons maintenant le 30, qui serait L, on a NEIL ; retenons le 30, ainsi : 300 — 30 = 270. Prenons le 70 qui serait O, on a NEILO ; retenons 70, ainsi : 270 — 70 = 200, qui serait écrit par la lettre-chiffre S. On aurait alors NEILOS, le nom usité par les textes grecs, comme nom propre du fleuve le Nil.

Ainsi la règle suivie pour former ce mot aurait été des plus simples. Pour faire du nombre 365 des jours de l'année, un mot composé de six lettres, qui serait le nom propre du fleuve, identifié avec l'année, on aurait d'abord additionné (3 + 6 + 5 = 14), le résultat (14) aurait indiqué la lettre N. On aurait retenu sa valeur numérique (50) de la somme primitive (365 — 50 = 315), puis, du résultat (315), on aurait choisi le chiffre à droite (5) qui aurait indiqué la lettre ayant cette valeur (E) ; on aurait retenu sa valeur de la somme totale (315 — 5 = 310). Le chiffre suivant (10) aurait indiqué la lettre I, et on aurait retenu sa valeur numérique de la somme totale (310 — 10 = 300). On aurait répété l'opération autant de fois, ainsi que nous l'avons vu, jusqu'à ce qu'on aurait eu pour résultat le mot NÉILOS[1].

Dans l'exposition qui précède, nous avons employé des chiffres arabes, mais, à l'époque de la domination grecque en Égypte, on se serait servi, comme signes numériques, des lettres grecques. Cette remarque permettrait de simplifier encore les calculs qui précèdent. Il faudrait, d'abord, supposer le nombre trois cent soixante-cinq écrit en grec, en toutes lettres, on aurait écarté les désinences -κόσιοι et

1. Résumons ainsi dans un tableau ce calcul. Le nombre 365, additionnons les chiffres 3, 6 et 5 = 14, indiquant la lettre N, valeur numérique..... 50 N.

365 — 50 = 315,	5	E.
315 — 5 = 310,	10	I.
310 — 10 = 300,	30	L.
300 — 30 = 270,	70	O.
270 — 70 = 200,	200	S.

-κοντα ; restaient les nombres trois, six et cinq. Pour ne pas répéter ce qui se trouve développé précédemment, ajoutons seulement que, là où, selon la règle, on aurait dû prendre un seul chiffre, on se serait servi en grec d'une seule lettre ; ainsi 50 aurait été remplacé par N, 10 par I, 30 par L, 70 par O, et 200 par 5. Mais il faudrait supposer *lambda* ayant la valeur tantôt de trois cents, tantôt de trente. Dans le premier cas, on peut supposer cette lettre munie d'une marque, d'après un système de notation qui lui aurait donné dix fois la valeur de trente. Fut-ce peut-être par une assonance avec le nom égyptien *ne-il-u*, ou y eut-il encore d'autres causes qui auraient engagé les Grecs à choisir cette lettre[1] ? Mais une autre difficulté s'oppose à l'hypothèse qui voudrait que le mot *Néilos* fût un nom fictif : ce nom serait, dans ce cas, une fabrication des savants, tandis qu'au contraire, quoique ce ne soit pas absolument sûr, le mot Néilos paraît bien avoir été une désignation populaire du fleuve.

Une règle élémentaire de critique est qu'un fait ne peut se passer que d'une seule manière. En ce cas, comment admettre que le nom *Néilos* est : 1° une transcription du sémitique *naʿar;* 2° une transcription de l'égyptien *ne-ial-u* ou *ne-il-u*, et 3° un nom artificiel formé du chiffre trois cent soixante-cinq ?

Il est facile de concevoir qu'un fait peut être le résultat de plusieurs causes. Ainsi, il est possible que les Grecs enten-

1. En grec, après avoir obtenu N, ainsi que nous l'avons vu, 315 serait (*lambda* ayant d'abord la valeur de 300, puis de 30 ; j'espère revenir sur cette question de même que sur le signe pour six) représenté par LIE ; prenons ces lettres de droite à gauche, on obtient EIL ; 270 serait SO ; prenons la lettre O à droite, il reste S ; résultat, NEILOS. Notons qu'une forme NILOS, sans E, donnerait comme valeur totale 360, c'est-à-dire l'année moins les 5 jours épagomènes. L'*omicron* serait changé en V, peut-être, par le vague des voyelles ou, peut-être, par une prononciation plus pure, celle du pluriel égyptien *u* (cf. *Ne-il-u*), d'où la forme latine *Nilus*. Sans la terminaison *us*, on aurait Nil.

dirent les Sémites, en parlant du fleuve, prononcer le mot *naʿar*; puis, assurément les Grecs apprirent des Égyptiens que les branches du fleuve qui traversent le Delta étaient nommées *ne-ial-u, ne-il-u;* mais il est bien difficile de croire fortuite et d'écarter complètement l'étrange équivalence entre la somme totale de la valeur numérique des lettres du mot Νεῖλος et le nombre des jours qui formaient l'année égyptienne. Tâchons maintenant de résumer cette étude, et d'écrire l'histoire du nom du fleuve d'Égypte, le Nil.

Les premières civilisations ou groupements d'hommes semblent avoir eu lieu aux bords des grands cours d'eau. Une lutte du fleuve contre le désert avait créé l'Égypte. Quel fut le nom que les habitants autochtones de la vallée du Nil donnèrent au fleuve? Nous l'ignorons; peut-être, pourtant, a-t-il été conservé par les textes égyptiens[1].

Parmi les noms du fleuve usités dans les plus anciens monuments fut *atul* = *atur*, apparenté, probablement, avec la forme dialectale ou populaire *aal-aul*, qui doit avoir donné naissance à *iuoul*, forme vulgaire, dont le sens plus précis paraît avoir été « rivière », et d'où sortent le démotique *ial* ou *il*, et les dérivés coptes. Le nom populaire ou vulgaire des anciens Égyptiens fut assez généralement adopté par les peuples d'Asie comme nom propre du fleuve le Nil. Les Grecs, dès leur arrivée dans le Delta (et ce fut par le Delta, d'abord, qu'ils firent la connaissance de l'Égypte), auraient appris des Égyptiens qu'une des branches du fleuve était nommée *ial* = *il*, et que toutes les branches, tantôt plusieurs, tantôt réunies par l'inondation, étaient nommées *ial-u* ou *il-u* « rivières », ou *ne-ial-u, ne-il-u,* « les rivières »;

1. On reconnaît chez les anciens Égyptiens une race d'origine asiatique. La grammaire de leur langue était sémitique, mais, sans doute, bien des mots des anciens habitants du pays passèrent dans leur vocabulaire. Un nom propre comme celui d'un fleuve a dû être conservé par des peuples divers pendant bien des siècles; cf. les noms des fleuves dans l'Amérique du Nord, etc.

cette dernière désignation aurait été adoptée par les Grecs dans le langage courant. On peut supposer que, lorsque les Grecs fixèrent par écrit l'orthographe de ce nom, ils choisirent les lettres de l'alphabet de telle sorte que la somme totale des lettres, prises suivant leur valeur numérique, égalât celle des jours de l'année, inséparablement associée avec le fleuve[1].

Au fur et à mesure que les Grecs avancèrent vers le Sud, ils conservèrent le même nom qu'ils employaient dans le Delta ; sous la domination romaine, la même désignation fut adoptée sous la forme *Nilus*[2]. Grâce aux Grecs et aux Romains, l'Europe fit la connaissance de l'Égypte. Le nom propre du fleuve employé par eux passa, à peine modifié, dans les diverses langues européennes et, au moyen d'eux, fut répandu dans le monde entier.

1. Ou bien, encore, on peut supposer qu'on forma, du nombre trois cent soixante-cinq suivant la méthode que nous venons de voir, un mot Νεῖλος (qui serait dérivé de l'égyptien *Ne-il-u,* la terminaison *sigma* étant ajoutée), qui correspondait au nom usité dans la langue populaire et qui, par la somme totale de ses lettres, égalait le nombre des jours de l'année. Je ne discuterai pas une hypothèse selon laquelle le mot Νεῖλος serait formé de *naʿar*, avec la terminaison *os*, arrangée de façon à ce que la valeur numérique des lettres égalât le nombre des jours de l'année.

2. « *Nilus*..., fleuve de l'Éthiopie, de la Nubie et de l'Égypte, et *Nilus*, canal, fosse, par où l'on détourne l'eau d'une rivière » (*Dict.;* cf. l'hébreu *yeʾorim; Job,* XXVIII, 10, et pour le copte, Peyron, *Lexique*, p. 40, enfin *Le Décret de Memphis*).

NOTICE

SUR

M. ERNEST RENAN

Discours prononcé à l'Institut égyptien dans la séance du 6 janvier 1893[1]

MESSIEURS,

Dans le palais de Versailles, on voit une statue du fondateur de l'Institut d'Égypte, Napoléon Bonaparte. Il est représenté assis, et sur ses genoux est étendue la carte de l'Europe; il est censé la méditer, réfléchissant à ce qu'elle était avant lui, ce qu'il l'avait faite, ce qu'il aurait voulu la faire. Remplaçons, par la pensée, Napoléon Ier par feu M. Ernest Renan[2], membre honoraire de notre Institut, la carte de l'Europe par la conscience humaine, et réfléchissons à

1. Publié dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 3e série, t. IV, p. 29-42; avec tirage à part non mis dans le commerce. — G. M.

2. La présente notice a pour base mes notes prises au cours de M. Renan au Collège de France. Je les ai complétées, augmentées et contrôlées par mes souvenirs personnels et les ouvrages de M. Renan : *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, *Vie de Jésus*, *Le Livre de Job*, *L'Ecclésiaste*, *Histoire du peuple d'Israël*, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* et *Pages choisies*. Calmann Lévy, édit., Paris. J'ai essayé de me servir, autant que j'ai pu, des idées et des expressions avec lesquelles M. Renan m'a familiarisé; je ne suis pas sûr d'avoir toujours cité les paroles exactes de M. Renan, mais je ne crois pas en avoir dénaturé le sens.

ce qu'elle était avant lui, ce qu'il l'a faite, ce qu'il aurait voulu la faire.

Écrire l'histoire de la conscience humaine, de ce sentiment indéfinissable, intimement associé avec la pensée, l'imagination, par lequel on peut voir l'invisible et s'élever dans un monde idéal, serait écrire l'histoire de l'humanité. Lorsque cette narration sera faite, on reconnaîtra qu'une négligence, ou une incapacité à distinguer entre connaissance et croyance, entre connaître et croire, a permis à la conscience humaine les égarements les plus étranges.

Connaissance est la conception claire et distincte, par l'intelligence, d'une vérité ; croyance n'est qu'une présomption. Connaître, savoir, provient de la connaissance d'un fait, un fait est immuable ; croire provient, par induction, d'une supposition, et « combien on voit mourir d'hypothèses ! »

Les grandes religions du passé furent censées être des connaissances, mais, en réalité, elles ne furent que des croyances ; fondées sur de fausses cosmogonies, sur des phénomènes de la nature, mal compris, mal interprétés, elles s'écroulèrent devant le progrès de la raison humaine et n'ont pas laissé de trace plus durable que le sillon d'un navire sur la mer.

Les grands réformateurs virent bien que l'on faisait fausse route, mais eux ils s'arrêtèrent à mi-chemin et là essayèrent de fonder. Voltaire avait raison aussi, à sa manière. Volney fut, peut-être, plus que lui, un philosophe.

Les hommes meurent, mais leurs idées vivent, elles continuent leur marche, mais d'une façon souterraine. La révolution française ne fut qu'un cyclone qui passe ; le fruit des germes semés n'était pas encore mûr. Enfin, le moment psychologique arrive ; alors M. Ernest Renan « écrit tout haut ce que beaucoup de personnes pensaient tout bas[1] ».

1. Bien entendu, cette expression n'est pas de M. Renan.

Chez les anciens Égyptiens, le jour était assimilé à la vie, la nuit à la mort ; la vie d'un homme au cours diurne du soleil, la mort au soleil disparu, au soleil nocturne. En vous parlant de l'effet produit par l'œuvre de M. Renan, permettez-moi, Messieurs, de faire une comparaison.

Vous le connaissez bien, ce vent néfaste qui souffle du midi, le *khamsin*. L'air est rempli de poussière et de sable ; on peut voir à peine à quelques mètres devant soi, on est, pour ainsi dire, aveuglé. Mais le vent tourne. Alors souffle le doux zéphyr du nord, la poussière et le sable disparaissent, l'atmosphère devient plus claire ; alors on aperçoit les cieux, l'espace sans bornes, l'infini et le *Sahara*, l'immensité du Grand-Désert, le néant.

Certes, l'œuvre de M. Renan chassa bien des nuages mythologiques, des croyances fondées sur des lois méconnues de la nature, des terreurs superstitieuses, — monstres d'outre-tombe. Grâce à lui, l'atmosphère religieuse est devenue bien plus claire ; mais, pour la destinée humaine, on n'aperçoit que l'avenir, le temps sans bornes, l'infini, comme un immense désert, le *nirvana*, le néant.

Quel était le but, tel qu'il l'entendait, des travaux de M. Renan ? Un jour, je causais avec lui à propos de la science moderne. Nous remarquions comment, après de longues et pénibles recherches, on reconnaît que la plupart des questions relatives à l'humanité restent sans solution : « Il faut savoir ignorer », me disait-il. Une autre fois, nous parlions du résultat négatif des recherches bibliques, combien il aurait mieux valu qu'on eût trouvé intactes les bases des croyances religieuses, ou bien si, au lieu d'avoir détruit, on avait fondé [1]. « Mais, me disait M. Renan, il est bon que l'homme sache la vérité. »

1. Quand on réduit l'histoire ancienne à ce que le veut la critique moderne, presque tout ce que nous admirons, chérissons le plus, disparaît.

Mais est-il bon que l'homme sache la vérité ?

Quant au passé, afin qu'on ne s'en serve pas dans le présent, pour exploiter des terreurs superstitieuses relatives à l'avenir, il est nécessaire que l'homme sache la vérité : « Nous sommes, je n'ose dire avons été, les dupes de l'antiquité. »

Quant à l'avenir, j'entends par l'avenir le sort de l'humanité après la mort, la question est bien délicate. La réponse dépend beaucoup de ce qu'est la destinée de l'humanité; l'immortalité, espérance sublime, ou le néant ?

Reconnaissons bien que l'avenir, la destinée humaine, comme toute chose, appartient à Dieu. Peut-être, pour nous, mieux vaudrait l'ignorance que la désolante vérité. Rappelons-nous : autrefois on se figurait que les dieux habitaient aux cimes des montagnes, mais quand on y fut parvenu, on trouva que les dieux n'y étaient pas[1].

Selon la légende, à l'origine, Dieu voulut que l'homme vécût dans un état d'ignorance, heureux, sans souci et sans peine. « L'homme; par son intempestive soif de savoir, dérange ce plan[2]. » Une soif de connaître entraîna, pendant bien des siècles, la conscience humaine dans les égarements les plus étranges. Enfin on est arrivé, selon la science moderne et M. Renan, à la vérité : « Du présent on sait peu, du passé encore moins, de l'avenir rien », et la *summa sapientia* est : « savoir ignorer ».

Mais je veux vous parler de M. Renan sans éloge, sans critique, comme, je le crois, cela lui aurait fait plaisir, tel que je le connus, pendant bien des années, soit comme son élève au Collège de France, soit chez lui.

1. Voy. *Histoire du Peuple d'Israël*, t. I, p. xxv et suiv.

2. Cette interprétation, quoique peut-être vraie quant à l'esprit de la narration, ne serait pas tout à fait d'accord avec le récit aux IIe et IIIe chapitres de la Genèse. Voy. Renan, *Histoire*, t. II, p. 342. Cf. mon étude sur l'expression *Mot-Tamout*, *Bulletin de l'Institut égyptien*, novembre 1892[, et p. 103-111 du présent volume].

Jadis, M. Renan faisait un cours d'épigraphie sémitique. Les anciennes inscriptions sémitiques, écrites en caractères alphabétiques, sont loin d'offrir une importance égale ; il y a, depuis les magnifiques inscriptions de Byblos, du roi Eschmounazar et d'*Oumm el-Awamid*, cette dernière découverte par M. Renan, jusqu'aux noms des voyageurs écrits en souvenir de leur passage.

Beaucoup d'inscriptions se rapportent, soit aux croyances religieuses, soit aux usages des cultes, par exemple, une sorte de décret fixant les frais du sacrifice[1]. M. Renan aimait à nous rappeler que le sacrifice eut son origine dans une idée bien vieille. L'homme traita les dieux comme il aurait traité un supérieur, ou comme il aurait voulu être traité par un inférieur. On croyait pacifier ou gagner la protection d'une divinité, soit en lui promettant[2], soit en lui donnant quelque chose ; ce qu'on offrait pouvait avoir une certaine valeur[3] ou bien n'être qu'une pierre dressée avec une inscription explicative[4].

En relevant et comparant les caractères employés aux différentes époques dans les inscriptions, on peut dresser un tableau comparatif, suivre et rendre compte des diverses

1. Le mot *kalil* « holocauste » employé par le tarif des sacrifices est, probablement, un mot égyptien qui a passé chez les Sémites avec les usages du culte empruntés par eux de l'Égypte. Voy. Groff, *Les deux versions démotiques du décret de Canope*, introd., p. 6[, et p. 55 56 du présent volume]; cf. *La Pyramide d'Ounas*, *Recueil*, vol. IV, p. 61.

2. Cf. à ce sujet *Jonas*, I, partic. v, 16.

3. « Au Seigneur, à Eschmoun Mareh, un autel d'airain du poids de cent (100) livres qu'a voué Aklin... Il a écou[té] sa [v]oix, il l'a guéri... » Schröder, *Die Phonizische Sprache*, p. 249 et suiv.; *Corpus Inscriptionum semiticarum*, n° 143.

4. « A la régente, à Tanit, face de Baal, et au Seigneur, à Baal Hammon, qu'a voué..., car il a écouté sa voix. » Voy. Schröder, *Die Phon. Spr.*, p. 260 s., et *Corpus inscr. semit.* Notons la nuance : on donnait quelque chose, *car*, *parce que*, *si*. Voy. *Gen.*, XXVIII, 20 et suiv., et *Juges*, XI, 30 et suiv.; cf. encore *II Sam.*, XV et suiv.

modifications subies par les lettres, en un mot, faire l'histoire de l'alphabet[1].

Je voudrais bien vous parler des inscriptions nabatéennes de Medaïn-Saleh, et de cette curieuse inscription araméenne de Teïma. Autrefois on croyait, si l'on traversait un pays, ou, à plus forte raison, si on allait s'y établir, qu'il fallait se rendre propice la divinité ou les divinités du pays. L'inscription de Teïma fait connaître qu'on croyait pouvoir faire une sorte de contrat avec les dieux pour qu'ils protégeassent un homme et sa race[2].

A un autre cours, on étudiait les psaumes.

1. Quant à l'origine de l'alphabet, on est assez généralement d'accord. A l'époque de la domination des rois pasteurs en Égypte, un certain nombre de caractères égyptiens furent adoptés par des Sémites pour écrire leur langue. Ce système graphique passa en Chanaan. La propagation en Europe en est due aux Phéniciens; il donna naissance à l'alphabet grec et par filiation aux alphabets usités de nos jours. D'un autre côté, les alphabets sémitiques se rattachent, soit directement, soit par filiation, à l'alphabet prototype qui naquit à l'ombre des temples dans la vallée du Nil. Voy. E. de Rougé, *L'origine égyptienne de l'alphabet phénicien;* Berger, *L'écriture et les inscriptions sémitiques.*

Les Égyptiens employaient ordinairement des signes alphabétiques de leur langue dans la transcription des noms propres ou des mots transcrits des langues étrangères. On a supposé que les caractères empruntés par les Sémites durent être des caractères hiératiques, qui s'écrivent de droite à gauche (manière d'écrire les hiéroglyphes très usitée dans l'ancien empire), ce qui expliquerait bien le fait que les langues sémitiques (et le grec archaïque), contrairement à l'assyrien, s'écrivent de droite à gauche. Selon la tradition, ce fut Cadmus, ou les Phéniciens, qui introduisirent des lettres en Grèce. On se demande parfois si ce n'est pas à un souvenir de l'origine égyptienne de l'alphabet et par suite de l'écriture chez les Sémites, que se rattachent la légende de l'écriture sur pierre (voy. *Exode,* XXXI, XXXII, etc.) et par suite la tradition qui aurait attribué à Moïse, disait-on, instruit en Égypte, la rédaction du Pentateuque. Voy. les allusions à l'écriture, *Job,* XIX, 23, 24; cf. XXXI, 35 s.

2. Voy. Berger, *L'Arabie avant Mahomet, d'après les inscriptions,* Paris, 1885.

« Le christianisme, disait M. Renan, né au sein d'Israël, était bercé dans la synagogue et allaité avec le *Livre des Psaumes*[1]. » Malheureusement le texte hébreu de ce recueil nous est parvenu, en bien des endroits, dans un état déplorable : « c'est un tissu de fautes de copiste ».

En vous parlant de ce cours, laissons de côté la question de la date des psaumes, qui, pour quelques-uns, peut être très moderne : prenons une vue d'ensemble de la rédaction matérielle, graphique, de la Bible.

Il est admis que le texte hébreu de la Bible fut écrit d'abord en caractères alphabétiques dérivés de l'ancien alphabet primitif, et, par suite, apparenté avec lui et qui ressemblait aux caractères usités dans les inscriptions phéniciennes. On peut même supposer qu'ils furent analogues à ceux qui sont employés dans l'inscription hébraïque de Siloé.

Puis on abandonna l'ancien alphabet et on en employa un autre, emprunté à l'écriture araméenne, qui ne différait pas beaucoup, probablement, de celui qui est employé aux papyrus araméens d'Égypte. C'était une écriture « fatiguée » qui se prêtait facilement à des confusions, à cause des lettres qui se ressemblaient et des ligatures. Cet alphabet donna naissance à celui qui est employé dans nos Bibles actuelles. Il semblerait bien, quand les copies manuscrites de la Bible devenaient vieilles ou usées, qu'on ne les gardait pas; on les refaisait, c'est-à-dire qu'on les recopiait. Dans les parties de la Bible qui ont été peu copiées relativement, le Pentateuque, par exemple, le texte a peu souffert; mais les parties qui ont été très populaires et souvent recopiées, telles que les psaumes, ont bien plus souffert. Quant au texte actuel des psaumes, on peut supposer qu'à une époque de piétisme exalté, on aurait adopté, comme faisant foi, un

1. Ou : Le *Livre des Psaumes* est l'œuf d'où est sorti le christianisme.

certain manuscrit; le texte devint, pour ainsi dire, « gelé avec des impuretés », des fautes et des bizarreries qui s'y trouvaient. Ainsi, dans les passages où l'ancienne école exégétique[1] voyait des « mystères sublimes », la critique moderne voit un texte rendu inintelligible par des fautes de copiste[2].

On trouve dans les psaumes des passages parfaitement clairs, puis vient un passage complètement incompréhensible : autant de traductions que de traducteurs. M. Renan aimait à dire : « Lorsqu'il y a deux explications, probablement ni l'une ni l'autre n'est bonne; mais lorsqu'il y en a trois, quatre, cinq et davantage, soyez-en sûr, aucune n'est la bonne, car la vérité fait taire le doute. »

Pour retrouver, ou du moins se figurer ce qu'avait été le texte original, M. Renan avait recours aux anciennes versions de la Bible et à la paléographie. Pour expliquer ce procédé, passons sur un autre terrain. Supposons un ancien poème arabe, écrit d'abord avec des caractères coufiques, puis transcrit en des caractères plus modernes, non ponctués, et qu'on aurait copié et recopié : on conçoit facilement comment, en bien des endroits, le texte sera devenu très corrompu par des fautes de copiste. Admettons qu'à une époque ancienne on ait fait une traduction du poème en langue persane et plus tard une autre en turc; d'après des manuscrits contemporains des versions, on n'aurait eu qu'à retraduire les versions en arabe, en ayant soin d'écrire la nou-

1. Qui aurait trouvé de hautes pensées dans un amas de lettres prises au hasard et alignées?

2. M. Renan avait pris beaucoup de soin à nous démontrer que le texte d'un passage était inintelligible. A la leçon suivante, il nous racontait qu'une personne bienveillante, qui avait assisté à la leçon précédente, avait été le voir pour lui dire qu'il était inutile qu'il se donnât tant de peine pour ne pas comprendre le texte hébreu; il n'avait qu'à aller chez ***, qui le lui expliquerait de suite. Explication de plus, probablement.

velle traduction avec des lettres employées à l'époque où fut faite la version, lesquelles eussent été connues, soit par des inscriptions gravées, soit par des manuscrits dont les dates nous seraient connues. On parviendrait ainsi, approximativement, à reconstituer les manuscrits que les premiers traducteurs auraient eu sous les yeux aux diverses époques ; comparant avec le manuscrit moderne, on pourrait souvent voir où et comment les fautes se sont produites. Suivant cette méthode, M. Renan traduisait en hébreu surtout la version grecque, mais tout en prenant connaissance des autres traductions; puis il transcrivait la traduction hébraïque sur un tableau noir, en se servant des caractères alphabétiques contemporains aux versions, lesquels nous sont connus soit par des inscriptions, soit par des papyrus, etc., ce qui permettait, en quelque sorte, de rétablir les manuscrits que les anciens traducteurs avaient eus sous les yeux, puis, comparant avec le texte hébreu actuel, on pouvait, souvent, voir où et comment les fautes de copiste se sont produites. Ainsi, M. Renan essayait de corriger, de « faire tenir sur leurs pieds » des passages corrompus du *Livre des Psaumes*.

Quant au cours consacré à la recherche des origines du Pentateuque ou, pour mieux dire, de l'Hexateuque, je ne vous esquisserai qu'à grands traits quelques-uns des résultats qui semblent ressortir des recherches de la critique moderne.

Selon M. Renan, « la grande religion de l'humanité aurait eu la tente du Patriarche nomade sémite pour point de départ, — y aurait ses racines ». On ne sait rien de bien précis sur cette époque, car, chez les peuples nomades, plus soucieux du présent que de l'avenir, en peu de temps on entrevoyait les événements du passé comme à travers un brouillard. Les souvenirs des faits historiques devenaient rapidement de plus en plus confus ; bientôt la mémoire des hauts faits des hommes fut ensevelie avec eux, et même des réminiscences d'autrefois furent oubliées. M. Renan aimait à

décrire cette période en disant : « On n'écrivait pas ; il n'y a pas d'histoire avant l'écriture. Les anciens récits sont des mythes ; les mythes sont l'histoire des temps où l'on n'écrivait pas. Il y avait des monuments anépigraphiques et des noms donnés aux endroits en commémoration d'un événement. On oubliait l'événement et on faisait des explications d'après des étymologies, souvent erronées, et cela passait pour de l'histoire. Il y avait aussi les légendes ; chaque génération les racontait différemment[1]. »

Ce fut dans cette époque-là où tout souvenir authentique faisait défaut, que le conteur plaçait la mise en scène des fables racontant les faits et gestes des dieux et des hommes ; les générations suivantes prenaient ces fables pour des réalités. Les premiers germes de l'histoire réelle furent, sans doute, des proverbes, ou dictons populaires, relatifs à un

1. Voici un exemple de ce que serait l'histoire d'après des étymologies et la tradition populaire.

En Égypte, à l'époque de la XIIe dynastie, fut fait un lac que les Grecs ont dû entendre désigner par le mot égyptien *mer* « cours d'eau, lac »; les Grecs crurent que c'était le nom propre d'un roi qui aurait fait le lac, c'est pourquoi ils attribuèrent l'œuvre à un roi Mœris qui n'a jamais existé.

Un autre nom appliqué dans la langue égyptienne à ce lac doit avoir été *îuma*, du sémitique *iam* « la mer ». Ce nom passa en copte, précédé de l'article égyptien *p* traité comme faisant partie du mot, et il devint ainsi *Phiom*, qui fut le nom du nome Arsénoïte, où se trouvait le lac. Ce nom passa en arabe, précédé de l'article ال, où il devint الفيوم « le Fayoum ». Le nom arabe الفيوم ressemble, dans la prononciation, à الف يوم « mille jours »; on raconta donc que là où se trouve le Fayoum actuel, était un marécage que le patriarche Joseph aurait assaini en soixante-dix jours. Le roi en fut très étonné, et il aurait dit qu'il ne croyait pas qu'on eût trouvé quelqu'un qui l'aurait fait en الف يوم « mille jours », d'où, disait-on, le nom الفيوم « le Fayoum ». Voy. Pierret *Dictionnaire d'archéologie*, p. 347; Maspero, *Histoire*, p. 108 et suiv., *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1886, p. 103 et suiv.

événement[1]. Le chant commémoratif était plutôt une œuvre personnelle. Le dicton, comme le désert, n'appartenait à personne, ou plutôt appartenait à tout le monde; le chant fut connu de quelques-uns seulement.

On peut supposer qu'après que la vie nomade se fut changée en vie sédentaire, pour conserver les anciens mythes, légendes et traditions, on en fit des recueils, et cela par écrits; ces écrits eux-mêmes furent utilisés dans des recueils postérieurs.

Ainsi, selon M. Renan, vers le Xe siècle avant l'ère chrétienne, on rédigea le livre des Légendes patriarcales et le livre des Guerres de Iahvé ou l'Iasar. Vers le IXe ou le VIIIe siècle, un nouveau rédacteur, dit le jéhoviste, prit pour base ces anciens écrits[2]; il les compléta et les augmenta. D'un autre côté, et indépendamment, on fit un travail analogue à Jérusalem, mais, au lieu des anciennes légendes, on employa, peut-être, plutôt des généalogies ou des écrits analogues conservés, probablement, dans le temple; cette rédaction fut connue par le nom d' « élohiste ». Les deux ouvrages traitaient le même sujet, mais d'une tout autre façon ; l'écrivain jéhoviste était plutôt un philosophe, l'élohiste un généalogiste. Les deux documents existèrent pen-

1. Voyez, par exemple, *Nombres*, XXI, 27, cf. verset 17 et suiv.

2. Voy. *Nom.*, XXI, 14; *Jos.*, X, 13; *II Sam.*, I, 18. Il semble bien que les gnostiques avaient remarqué le fait que la Bible cite des ouvrages antérieurs. La tradition qui voulait que Moïse eût écrit le Pentateuque aurait attribué les ouvrages dont il s'est servi à un personnage bien antérieur, selon les gnostiques; ce fut Énoch, qui écrivit les deux livres de IEOU (voyez Groff, *Le décret de Canope*, *Rev. égypt.*, t. VI, p. 19; cf. p. 58 du présent volume). Notons le plus ancien livre du monde, le Papyrus Prisse, qui contient un recueil de maximes; il n'est lui-même qu'une copie d'un ouvrage plus ancien (voyez Virey, *Études sur le Papyrus Prisse*, p. 107). Il y est question des « paroles de ceux qui ont entendu les conseils d'autrefois » (Virey, p. 31). Cf. *I Sam.*, XXIV, 14, cf. X, 12. Le *Papyrus Sallier II* (pl. IV) cite un dicton d'un ouvrage plus ancien (cf. Maspero, *Du genre épistolaire*, p. 49).

dant quelque temps séparés; puis on peut supposer sous le règne d'Ézéchias, un unificateur, pour ainsi dire, les réunit, ou plutôt introduisit le document jéhoviste dans l'élohiste, ou compléta l'élohiste par le jéhoviste. Puis vinrent s'ajouter, pour ainsi dire, le Deutéronome, des lois lévitiques, etc., etc.[1]

Puis, plus tard, un « dernier éditeur » aurait employé cette compilation dans le grand récit qui s'étend depuis la création jusqu'à la prise de Jérusalem par les Chaldéens, et qui forme actuellement cette partie de la Bible.

M. Renan était très idéaliste dans ses conceptions, très matérialiste dans l'expression. A propos des extraits textuels des œuvres plus anciennes conservées dans la Bible, il fait remarquer : « Tandis que, chez les Grecs et les Romains, on faisait des œuvres d'art et que l'écrivain « digérait » ses documents jusqu'à ce qu'on ne les reconnût plus, en Orient, au contraire, les écrivains compilaient, « dévoraient » des documents, mais ils ne les digéraient pas. On peut les retrouver dans leur estomac et on peut en retirer des fragments[2]. »

Quant à l'unification des documents, le « combinateur » l'aurait faite à « coups de ciseaux », en « jetant au panier le moins possible » ; il aurait mêlé ses documents comme « un jeu de cartes », mais tout en y donnant des « coups de pouce »[2]. M. Renan croyait que cette opération aurait été

1. Pour une discussion développée de cette question, voyez Dillman, *Die Genesis;* Lenormant, *Les Origines de l'histoire d'après la Bible, — La Genèse;* Renan, *Revue des Deux Mondes*, mars 1886, *Histoire du peuple d'Israël;* Vernes, *Précis d'histoire juive;* Vigouroux, *Manuel biblique*, etc.

2. On peut comparer le texte actuel de l'Hexateuque à deux de ces cylindres, couverts d'écriture cunéiforme, contenant chacun une version d'un même récit : on les aurait cassés et des deux cylindres on aurait fait, en réunissant les morceaux, un seul cylindre. — Ou mieux encore : sur les murs de deux temples égyptiens on aurait écrit deux versions

faite à une époque assez ancienne, car à une époque de piétisme on n'aurait pas ainsi « taillé dans des corps saints ».

L'unificateur semble avoir été peu soucieux d'une certaine incohérence qui résultait d'une juxtaposition textuelle des documents. Par exemple, la création est décrite au premier chapitre de la Genèse (élohiste), puis elle est racontée encore de nouveau au deuxième chapitre (jéhoviste). La dispersion de l'humanité est racontée au xe chapitre de la Genèse (élohiste), puis elle est autrement décrite au xie chapitre (jéhoviste)[1]. Les deux rédactions différaient quelquefois, ou plutôt donnaient des versions différentes. Selon l'élohiste, les plantes et les animaux furent créés avant l'homme ; selon le jéhoviste, l'homme fut créé d'abord, puis les plantes et les animaux. Selon l'élohiste, le nom Jéhovah (Yaho) fut inconnu des patriarches ; selon le jéhoviste, ce nom fut employé dès la plus haute antiquité[2].

Ces apparentes contradictions, quoique leur raison d'être s'explique parfaitement bien quand on reconnaît qu'on a des versions différentes d'un même récit, seraient incompatibles avec l'infaillibilité de la Bible ; car, ainsi que M. Renan aimait à le dire, « un fait ne put se passer que d'une seule manière ». M. Renan, d'accord en cela avec l'école moderne, n'admettait en aucune façon l'infaillibilité du texte biblique.

A ce propos, je me rappelle une histoire qu'il racontait, — M. Renan aimait passionnément à raconter des histoires. Une personne pieuse avait essayé de lui expliquer pourquoi, quand le Nouveau Testament cite l'Ancien, il ne le cite pas textuellement. En partant du principe que deux négations font une affirmation, et que deux affirmations doivent faire

d'un même récit, puis on aurait démoli les deux murs et des morceaux on aurait fait un seul mur.

1. Peut-être faudrait-il différer d'opinion avec M. Renan à ce sujet.
2. *Exode*, vi, 3; *Gen.*, iv, 26.

une négation, l'Ancien Testament étant infaillible, le Nouveau Testament devait l'être également ; mais « quand l'infaillible numéro deux citait l'infaillible numéro un, il devenait infailliblement faillible ». Raisonnement à peu près de la force de celui qui voudrait, quoiqu'on ne puisse démontrer l'inspiration, y croire cependant, sur l'autorité des conciles de l'Église qui, dans leurs décisions à cet égard, furent inspirés[1].

1. M. Renan aimait à rire des fausses traductions des textes bibliques dont les prédicateurs du moyen âge se seraient servis, et d'après lesquels ils prêchaient de beaux sermons, — de Bossuet, qui admirait Isaïe mentionnant Cyrus deux cents ans avant sa naissance; Bossuet ne savait pas que cette partie d'Isaïe avait été écrite à une époque peut-être contemporaine de Cyrus, — du mot hébreu *'èbion* dont on avait fait un personnage, un saint Ebion.

Dans ses leçons, M. Renan avait l'habitude de se servir d'expressions telles que, par exemple : « Le début de la Genèse est une » belle page qui a séduit le monde. — Balaam était un aboyeur puis- » sant, comme des journalistes intransigeants. — Amos était un radical » enragé. — Le livre de Daniel, c'est le père de toutes les apocalypses; » c'est un gros personnage qui a écrit le livre de Daniel, il a mis une » grosse pierre dans le christianisme. — Les prophètes qui prophéti- » sent le malheur. Ah! ceux-là, par exemple, ils ont toujours raison; » le malheur est sûr d'arriver. — On aime passionnément ce que l'on » va perdre; on aime passionnément celui qui va mourir. »

Quand on essaye de décrire quelqu'un, on doit le faire tel qu'il était. Il faut bien admettre que quelquefois les histoires que M. Renan nous racontait à ses cours étaient bien banales. Tels, par exemple, les simples faits du jour. Je n'en citerai qu'un seul comme exemple : Une fois, la nouvelle arrivait au Collège de France qu'on avait trouvé, je ne me rappelle plus maintenant où, mais je crois que c'était vers la Russie, non loin de la mer Noire ou de la mer Caspienne, des textes hébreux, très anciens, de la Bible, écrits peut-être, disait-on, de la main de Moïse. M. Renan nous disait qu'une personne lui avait donné des renseignements à ce sujet. Il paraîtrait qu'un vieux capitaine de navire aurait joué un rôle très important dans l'affaire. « Ah! disait M. Re- » nan, un vieux capitaine de bateau est un homme fort respectable » sur le pont, mais c'est un bien mauvais critique biblique. » Mais M. Renan croyait peut-être que l'affaire était destinée à avoir un cer-

J'aurais dû vous parler de l'origine des récits qui sont conservés dans l'Hexateuque[1], du livre de l'Alliance, du Deutéronome, du Code lévitique, etc.

Notons toutefois un incident à propos du Deutéronome. Selon M. Renan, le Deutéronome, sauf le commencement et la fin, est le livre trouvé sous le règne de Josias, en l'an 622 avant l'ère chrétienne, et dont il est question au IIe livre des Rois[2]. Ce livre fut bien vite introduit dans le texte, à la place qu'il occupe actuellement. Voilà un point fixé, un livre parfaitement daté, qui servit comme de base à toute une série d'hypothèses.

Puis l'exactitude de la thèse fondamentale devint assez douteuse. La trouvaille de ce livre fut inséparablement associée avec la réforme de Josias, et un personnage bien important de cette époque fut le grand prophète Jérémie. Or, fait bien embarrassant : le livre des Rois ignore Jérémie, et, ce qui est plus incompréhensible encore, le livre de Jérémie ignore la réforme de Josias[3]. Comment sortir de ce dilemme? Maintenir l'authenticité du récit du livre des Rois, et alors rejeter comme faux le livre de Jérémie? Et que deviendrait Jérémie lui-même? Maintenir l'authenticité du livre de Jérémie et rejeter comme fausse la réforme de Josias, et par suite la trouvaille du livre de la Loi?

M. Renan était bien embarrassé ; le Deutéronome devenait le livre trouvé sous le règne de Josias, « n'en doutez pas ». Quand M. Renan disait : « N'en doutez pas », c'est

tain retentissement, car, chez nos voisins d'outre-Manche, les canards religieux prennent facilement leur essor.

1. Peut-être M. Renan exagérait-il l'origine assyrienne ; assurément, le document jéhoviste en contient beaucoup d'origine égyptienne.

2. Voyez *II Rois,* XXII et suiv. Selon M. Renan, ce livre nous est parvenu à peu près tel qu'il fut écrit, peut-être, par le grand prêtre Helcias, qui prétendait l'avoir trouvé; mais, pourtant, le prophète Jérémie ne doit pas avoir été étranger à la fabrication de ce livre.

3. Voy. Vernes, *Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome,* particulièrement page 31.

qu'il fallait précisément avoir de très graves doutes. Puis le Deutéronome devint le livre trouvé sous Josias, « probablement, voyez-vous ». Puis, faisant table rase de toutes les objections, le Deutéronome redevint le livre trouvé sous Josias, l'an 622. Je soupçonne qu'il y avait encore d'autres raisons, outre celle que cette thèse était la bonne, qui portaient M. Renan à la soutenir.

Mais l'enseignement de M. Renan ne passait pas sans des protestations. Si on lui objectait que l'âge patriarcal n'a jamais existé, que c'était une époque idéale, il répondait : « Rien dans l'histoire d'Israël n'est explicable sans l'âge patriarcal. » Aux objections que les Hébreux ne furent jamais en Égypte, et, par suite, qu'il n'y eut jamais d'Exode, il répondait : « La prise d'Hésébon suppose un Exode ; la prise d'Hésébon est historique, elle est mentionnée, mentionnée dans le livre des *Guerres de Iahvé*[1]. » Si on lui objectait que, s'il a jamais existé[2], le livre des *Guerres de Iahvé* n'était guère plus ancien que l'époque de la Restauration, il répondait : « Oui, le livre des Guerres de Iahvé a existé ; il est cité, cité dans les parties très anciennes de l'Hexateuque. » Mais si, lui disait-on, l'Hexateuque lui-même est très moderne, sa rédaction ne date que de l'époque de la Restauration. « Non, répondait-il ; la langue n'est pas celle de l'époque d'Esdras, mais plutôt celle du temps d'Ézéchias[3] », et alors, dans un de ces élans d'éloquence qui lui furent familiers, il disait, à propos des beaux récits « écrits d'un seul coup de *qalam* », qui nous sont conservés par la Genèse : « Ce qui permet d'affirmer qu'ils sont anciens, c'est qu'on n'aurait pas trouvé un homme, à l'époque de la décadence, qui aurait écrit ainsi : *sa main aurait tremblé.* » Façon bien poétique de dire qu'on n'aurait pas

1. *Nombres*, XXI, 27 et suiv. Voy. Renan, *Hist.*, t. I, p. 213.
2. Voy. la traduction des Septante. *Nombres*, XXI, 14.
3. Voy. Renan, *Histoire du peuple d'Israël;* par exemple, Vernes, *Précis d'histoire juive.*

rendu si fidèlement des conceptions d'une haute et belle antiquité.

Ainsi, aux cours de M. Renan au Collège de France, on s'occupait des grandes conceptions religieuses du passé, d'abord celle où l'homme croyait traiter avec les dieux, en leur disant : « Faites ceci pour moi et je ferai cela pour vous. » Puis, quels progrès ! la doctrine de l'époque patriarcale ; un dieu juste, qui aime le bien et qui punit le mal. Bien entendu, les récompenses et les punitions doivent s'exercer dans ce monde, mais là on se heurtait à un obstacle terrible : la justice n'existait pas, le monde était rempli d'injustices. Le livre des Psaumes fait écho à l'indignation de l'homme intègre de voir le monde si mal gouverné. Un seul mot, bien vieux en Égypte, mais si étranger à l'esprit de la Bible qu'il ne se trouve pas une seule fois dans le texte hébreu, aurait fait disparaître cette difficulté : « Immortalité ». Les récompenses et les punitions s'exerceraient alors au delà de la tombe.

L'enseignement de M. Renan eut lieu à un moment capital dans l'histoire des religions, car, Messieurs, il est permis, de nos jours, aux esprits philosophiques d'assister à un spectacle des plus curieux. Les croyances qui naissent et les croyances qui meurent s'entrecroisent : celles-ci s'en vont et ne seront plus bientôt que des souvenirs, pour celles-là, leur rôle appartient à l'avenir.

L'avenir ? Quel sera le résultat, pour l'humanité, des recherches de la vérité de l'école moderne ?

Peut-être la rencontre de la terre avec un corps céleste coupera-t-elle court à toutes nos spéculations ; ou une invasion de Chinois viendra-t-elle tout bouleverser, et la société et la religion seront-elles rétablies sur une autre base ; ou des découvertes dans le domaine de la nature remplaceront-elles les croyances passagères de l'humanité ? On doit attendre des révélations, surtout de l'astronomie.

Mais admettons que la conscience humaine continue la

marche d'élimination qu'elle poursuit actuellement, qu'elle aille jusqu'au bout. Par un étrange arrêt du destin, elle arrivera, après bien des égarements, à peu près au point d'où elle est partie, à la croyance abritée par la tente du patriarche nomade, résumée dans la formule musulmane لا اله الا الله وحده. On n'ira jamais au delà ; la science elle-même ne peut admettre une création sans Créateur. *Rien* n'a jamais produit *quelque chose*.

Mais il ne faut pas se le dissimuler, le progrès de l'humanité est lent. Il s'écoulera bien et bien des années avant que le dernier prêtre dise sa dernière messe ; le protestantisme, comme une plante sans racine, sera mort longtemps auparavant. Alors on écrira des ouvrages sur l'histoire de la conscience humaine, dans lesquels on trouvera mentionné, avec honneur, comme un de ceux qui ont puissamment contribué au progrès de l'humanité et à la recherche de la vérité, M. Ernest Renan.

L'ÉGYPTE ET LA BIBLE

AU POINT DE VUE GÉOGRAPHIQUE[1]

Tandis que des explorateurs et des voyageurs viennent ici faire connaître les pays étranges et les peuples plus étranges encore qu'ils ont visités, peut-être ne serait-il pas sans intérêt de faire, en quelque sorte, un voyage parmi les peuples de la haute antiquité, et, au lieu de remonter le cours d'un fleuve, de remonter le cours des siècles, et d'étudier la cosmogonie telle qu'on l'enseignait, et puis la géographie, ou plutôt les systèmes d'orientation géographique usités chez les deux grandes races de l'antiquité, Sémites et Hamites.

Chez les Sémites, à Ninive, par exemple, on racontait :

> Jadis, ce qui est en haut ne s'appelait pas le ciel,
> (Et) ce qui est en bas, la terre, n'avait pas de nom ;
> L'abîme infini (fut) leur générateur,
> Le chaos de la mer (fut) celle qui a tout engendré.
> . . . . . .
> Jadis les dieux n'existaient pas encore,
> Aucun nom n'était prononcé,
> Aucun destin n'était fixé[2].

1. Communication faite à la Société khédiviale de géographie dans la séance du 28 janvier 1893, et publiée dans son *Bulletin*, t. III, p. 801-822.

2. Voy. Menant, *Manuel de la langue assyrienne*, p. 378-379 ; Oppert, dans Ledrain, *Histoire d'Israël*, t. I, p. 411, cf. p. 2 (notes) ; Lenor-

Selon les traditions grecques, les Phéniciens croyaient qu'au commencement était une atmosphère ténébreuse et orageuse... de l'union du désir et de l'esprit naît... l'élément aqueux qui devient limon et d'où sort l'univers [1]. Conceptions dont le premier chapitre de la Genèse se fait l'écho : « La terre était sans forme et vide et (les) ténèbres (étaient) sur la face de l'abîme [2]. »

Il est généralement admis que les anciens Égyptiens étaient d'origine asiatique; il est donc loisible de supposer qu'on retrouvera chez eux des traces de l'enseignement et des croyances qu'ils auraient apportés avec eux de l'Asie. Dans un des monuments les plus anciens de l'Égypte, la pyramide du roi Pépi [3], il est dit : « (Le) ciel n'existait pas, (la) terre n'existait pas, (les) hommes n'existaient pas, (les) dieux n'étaient pas nés, (la) mort n'existait pas [4]. » Ailleurs, il est dit : « Shou a soulevé le Noun étant sur l'escalier qui est dans la ville des Huit... Je suis le dieu grand qui s'est donné la forme à lui-même, c'est-à-dire l'Eau, c'est-à-dire le Noun, père des dieux, etc. » Ce passage signifierait que « le dieu grand, c'est-à-dire la divinité suprême, apparaît sous la forme de l'eau primordiale, le Noun ou Nil cé-

mant, *Les Origines de l'histoire*, t. I, et Quentin, *Du prétendu parallélisme*, etc. Ne s'appelait pas le ciel, etc.; c'est-à-dire le ciel, etc., n'existait pas.

1. Voy. Pierret, *Petit manuel de mythologie*, p. 90.

2. Rédaction élohiste.

3. Voy. *Recueil de Travaux*, vol. VIII; cf. Maspero, *Le Livre des Morts*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1887.

4. Litt. : « Non existait ciel », etc. Notons : *Kheper* « exister », avec la nuance « devenir » (voy. Maspero, *La conjugaison*, etc., p. 27). Remarquons l'écho, pour ainsi dire, que font les versets 4 *b* et suiv. de la *Genèse*, chap. II, au passage précité de la pyramide du roi Pépi : on dirait que le texte égyptien est une page perdue qui aurait précédé la rédaction jéhoviste qui, dans le texte actuel, commence au 4e verset du chap. II de la *Genèse*. — Cf. « (la) mort n'existait pas », c'est-à-dire : « il n'y avait pas la mort (?) » ; *Gen.*, II, 17, et *Bulletin de l'Institut*, 1892, p. 13 et suiv.

leste, appelé Père des dieux; la force solaire (Shou) met le ciel en haut et la terre en bas, triomphe du chaos...[1] »

Malheureusement, dans la Bible, le début du document jéhoviste, où aurait été racontée la création, manque; mais, d'après ce qui a été conservé, il semblerait bien, de même qu'en Égypte, que la création aurait eu lieu en un seul jour[2].

Quant à la forme de la terre, les Asiatiques et les Égyptiens différaient. Selon les Chaldéens, la terre était comme une barque, non pas longue, mais ronde, renversée; dans la partie inférieure était le séjour des ténèbres et de la mort; la terre reposait sur l'abîme; le ciel, comme une vaste calotte hémisphérique, reposait sur la terre[3].

Les anciens Égyptiens concevaient la forme de la terre d'après leur propre pays, la vallée du Nil. Pour eux, la terre était censée être comme une longue table ou planche, et le ciel était soutenu par quatre piliers; le Nil, qui traverse l'Égypte du sud au nord, selon les idées de ce temps-là, descendait du ciel, et peut-être, croyait-on, il était là-haut la voie lactée[4]. Tout cela est purement égyptien et diffère très profondément des doctrines qu'on enseignait en Asie. Mais si l'on examine de plus près le système géographique des anciens Égyptiens, on peut probablement retrouver des traces de l'ancien système prototype asiatique.

Le Sémite et l'Égyptien admettaient chacun quatre points cardinaux; le Sémite s'orientait en tournant la face vers le côté du soleil levant, qui devenait, pour lui, le côté de devant, l'orient, et, par suite, l'arrière fut l'occident, le côté

1. Pierret, *Le Livre des Morts*, p. 54 et 73 suiv.
2. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. II, p. 385.
3. Maspero, *Histoire ancienne*, 4e édit., p. 134.
4. Maspero, *Le Livre des Morts*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1887; *Histoire ancienne*, p. 5, etc. Cf. *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1885, p. 19 suiv. — Cf. Guieysse, *Hymne au Nil*, dans le *Recueil de Travaux*, vol. XIII.

gauche le nord, le côté droit le sud [1]. Il est probable que les aïeux des anciens Égyptiens, à leur arrivée dans la vallée du Nil, employaient ce système ; mais, en remontant le fleuve, le sud devint pour eux le *devant,* et ils retournèrent ainsi le système sémitique. Le côté de devant devint alors le midi, et, par suite, l'arrière, le nord ; le côté gauche, l'orient ; le côté droit, l'occident [2].

Nous sommes ici dans la très haute antiquité. Au fur et à mesure que les rapports entre les Sémites et les Égyptiens devinrent de plus en plus intimes, on constate dans les textes égyptiens l'introduction d'un certain nombre de mots sémitiques relatifs à la géographie d'Asie et des expressions appartenant au système géographique des Sémites [3]. On s'at-

1. Voy. Gesenius, *H. W. B.*, p. 27.

2. Brugsch, *La table ethnique des anciens Égyptiens,* dans la *Revue égyptologique*, t. II, p. 322 et suiv. Les anciens Égyptiens auraient fait, mais en sens contraire, ce que font en Égypte les Arabes de nos jours. En arabe littéral, on a conservé l'ancienne orientation sémitique : شمال côté gauche, nord; يمين côté droit; تيمن sud, puis شرق orient, غرب occident. Mais, en Égypte, le *fellah*, se figurant suivre, flotter, avec le cours du fleuve, tourne sa face vers le nord, qui est le بحرى vers la mer « nord » قبلى « sud », par suite شرقى « orient » reçoit la signification de « droite » et غربى « occident » devient la « gauche ». Voy. Yacoub Artin Pacha, *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1891, p. 265. Cf. « La terre est au milieu de l'univers comme un homme couché sur le dos et regardant le ciel... Elle tourne ses regards vers le ciel comme vers son père... Elle a la tête placée du côté du midi, l'épaule droite vers le vent d'est, la gauche vers le vent libyen, les pieds sous l'Ourse... » *Hermès Trismégiste*, éd. Ménard, p. 205. — On voit sur des sarcophages, etc., la terre, *Seb*, représentée par un homme couché, recouvert de feuillage ou peint en vert ; au-dessus de lui est le ciel, la déesse Nout, soulevée par *Shou* (peint en rouge). Voy. Sarcophages des grands prêtres d'Ammon au musée de Ghizeh, et *Mél. d'archéol.*, t. I, p. 117.

3. Voy. Brugsch, *Revue égyptologique*, t. II, p. 324 et suiv.

tendrait, par suite, à retrouver des traces du système géographique des Égyptiens employé, relativement à l'Égypte, par des Sémites. Je crois qu'on peut non seulement trouver des traces, mais actuellement constater que la Bible emploie, relativement à l'Égypte, le système égyptien d'orientation, et, une fois ce fait reconnu, on peut expliquer certains passages qui ont beaucoup embarrassé les commentateurs de la Bible. Pour bien se rendre compte de ce fait, il faut faire une étude approfondie de certaines parties de la Bible relatives à l'Égypte[1].

Selon le chapitre XLI de la Genèse, un roi d'Égypte rêva que sept vaches belles et grasses sortaient du fleuve, puis que sept vaches laides et maigres sortaient après elles. La mise en scène est bien simple. Une promenade au bord du Nil de nos jours, et on peut voir en réalité ce que, dit-on, le roi rêva, et plus exactement qu'on ne le penserait, car la *gamousa*, qui aime tant à rester dans le fleuve, le corps couvert par l'eau, doit ressembler singulièrement à la vache dont il est question dans la Genèse. Le roi rêva, dit-on, que les sept vaches maigres dévoraient les sept vaches grasses. Il est bien difficile de concevoir, même dans un songe, des herbivores jouant le rôle de carnivores ; il est donc probable que la narration a été faite pour cadrer avec l'interprétation : ce n'est pas le songe qui a donné naissance à l'explication, mais, au contraire, l'explication au songe.

On raconte que le roi rêva encore que sept *sibbolim*[2] grasses et bonnes poussaient d'un seul roseau, « et voici que sept *sibbolim* maigres et desséchées (par le) *qâdim* poussèrent après elles ». Le roi aurait rêvé que les *sibbolim* maigres dévoraient les grasses. Autant le premier songe est facile à

1. Voy. mes *Études diverses*, Alger [; cf. p. 87 sqq. du présent volume] ; cf. *Bull. de l'Instit. égypt.*, 1892, p. 14, note 3 [; cf. p. 104, note 3, du présent volume].

2. Pour éviter d'employer plus d'une lettre dans la transcription d'une seule, je transcris le *shin* hébreu par *s*.

comprendre, autant le deuxième est difficile. Il y est question d'un végétal desséché, selon le texte hébreu, par le *qâdim*, qui signifierait, d'après le lexique hébraïque, « l'est, le vent de l'est », un vent brûlant qui dessèche les semailles et les plantes [1]. Les nombreux exemples et l'analogie rendent, en quelque sorte, cette traduction obligatoire. Mais, ainsi qu'il a été reconnu depuis longtemps, la traduction *vent d'est*, signifiant un vent néfaste, ne s'accorderait pas avec l'état météorologique de l'Égypte. C'est le vent du midi, le *khamsin*, qu'il aurait fallu représenter comme ayant desséché les *sibbolim* [2]. On a supposé que le narrateur biblique, en rédigeant son récit en Chanaan où le vent de l'orient est néfaste, aurait appliqué par inadvertance à l'Égypte une expression qui lui était familière dans son pays, mais ce ne serait pas moins une faute très grave relativement à l'Égypte.

On se demande donc naturellement : Trouve-t-on d'autres exemples où le vent d'orient serait employé là où doit être le vent du midi ?

La tradition voulait que, peu avant l'Exode, il y eût en Égypte des désastres, parmi lesquels une invasion de sauterelles [3]. D'après une version attribuée à l'ancien élohiste, « Moïse étendit son bâton sur le pays d'Égypte... et il fit monter les sauterelles sur tout le pays d'Égypte. » D'après une autre version, Moïse aurait étendu la main, au lieu de son bâton, sur la terre d'Égypte. Selon la version dont on doit la conservation au jéhoviste, traduite de l'hébreu, suivant le lexique, les événements se seraient passés de cette manière : « Jéhovah (*Yaho*) fit souffler un vent d'est (*rouah qâdim*) sur la terre tout ce jour-là et toute la nuit ; le matin fut et le vent oriental (*ve rouah haqqâdim*) avait amené

1. Voy. Gesenius, *H. W. B.*, p. 725 et suiv.
2. Voy. la traduction grecque dite des Septante; cf. Ebers, *Ægypten und die Bücher Mose's*, p. 340, et Dillmann, *Die Genesis*, p. 405.
3. *Exode*, x, 12 et suiv.

les sauterelles...[1] et tourna Jéhovah (*Yaho*)[2] un vent d'ouest (*rouah yâm*) très fort, qui emporta les sauterelles et les jeta à la mer Rouge[3]. »

On est surpris qu'un vent soit suffisant pour amener les sauterelles de l'Arabie, au-dessus de la mer Rouge, en Égypte, et qu'un vent *très fort* les ait rejetées à la mer Rouge, mais il y a une objection autrement grave : un vent d'ouest n'aurait pas emporté les sauterelles de la Basse-Égypte ni dans, ni vers la mer Rouge, mais à travers l'isthme de Suez, dans l'Arabie Pétrée.

En racontant les épisodes de l'Exode, les narrateurs furent très préoccupés d'un incident. Selon la tradition, la mer se serait séparée pour laisser le passage libre aux fugitifs[4]. Le texte actuel de la Bible donne deux versions à propos de ce phénomène et en laisse apercevoir, comme variante, une troisième. Selon l'élohiste, Jéhovah (*Yaho*) aurait dit à Moïse : « Étends ta main sur la mer et la fends... et Moïse étendit sa main sur la mer... et les eaux se fendirent. » D'après l'ancien élohiste, c'est le bâton de Moïse qui a opéré le miracle[5]. Le jéhoviste dit : « Chassa Jéhovah (*Yaho*) la mer par un vent oriental (*be rouah qâdim*) fort, toute la nuit, et mit la mer à sec. » Suivant le récit, les fugitifs se seraient trouvés à l'ouest de la mer, le vent de l'est aurait amené les eaux vers, *sur* eux.

Ainsi nous constatons que, dans aucun des exemples précités, ni le vent oriental ni le vent occidental ne convien-

1. On s'attendrait, peut-être, plutôt à un vent du sud-ouest. Voy. Dillmann, *Exodus*, p. 92 et suiv.

2. C'est-à-dire : Jéhovah (Yaho) tournait le vent, — changea sa direction.

3. Voy. Dillmann, *Exodus*, p. 89 et s. — On attribue (*Exodus*, x) le verset 12 à l'ancien élohiste, B (voy. Dillmann, *Exodus*, p. 91 et suiv.); mais peut-être jusqu'à *bâ'arbé* est de l'*élohiste*, cf. *Exode*, xiv, 16, etc. — Peut-être faudrait-il lire *ve'arbé* au lieu de *bâ'arbé*.

4. *Exode*, xiv, 15 et suiv. Voy. Dillmann, *Exodus*, p. 148 et suiv.

5. Voy. *Exode*, xiv, v. 16.

draient à l'Égypte, et par suite ne donneraient pas un sens satisfaisant. Il me semble bien que toute cette question mérite une étude approfondie tant au point de vue biblique et égyptologique que géographique.

Le rêve d'un roi d'Égypte raconté au chapitre XLI de la Genèse appartiendrait, selon la critique moderne, à un des recueils les plus anciens, dont le texte actuel de la Bible a conservé des fragments. Ce document est connu sous le nom de l'*ancien élohiste*. Le rédacteur, ou plutôt le conteur qui l'aurait dicté [1], semble avoir été très familier avec le cycle des vieux mythes, légendes et traditions, et il était très préoccupé des théophanies et des angélophanies; les rêves étaient censés être des révélations de la divinité [2]. Mais ce qui caractérise encore ce conteur, c'est la couleur locale, pour ainsi dire, qu'il cherchait à donner à sa narration; par exemple, dans la partie relative à l'Égypte, à part les mœurs dépeintes, il a introduit des mots égyptiens. Pour bien faire ressortir ce fait, examinons de près le rêve, ou, si l'on veut, les rêves du roi racontés au XLIe chapitre de la Genèse.

Premier rêve, versets 1-4. Pharaon (*Par'ʿo*) rêva que sept vaches sortaient du fleuve (*min-hay'or*) et elles se mirent à brouter l'herbe du marais (*bâ'âhou*); sept autres vaches sortirent et se tinrent à côté d'elles sur la lèvre du fleuve (*'ʿal-sephat hay'or*).

Passons maintenant en revue les mots égyptiens qui sont employés en transcription par allitération dans le texte hébreu de ce passage. Par un étrange destin, deux d'entre eux ont été conservés jusque dans nos langues européennes d'aujourd'hui.

I. *Par'ʿo*. Les textes égyptiens de l'ancien empire font connaître un titre royal qui se lut, probablement

1. Voy. *Jérémie*, XXXVI, 4, 32; cf. XLV, 1.
2. Voy. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, etc.

per-âa « (la) grande maison » ; tout lieu franchi par le soleil ou habité par le roi, fils du soleil, est double, d'où l'on peut supposer la forme *per-ui-âa-ui* « (les) deux grandes maisons »[1]. Ce titre subit une des plus curieuses transformations, soit par un caprice graphique, soit peut-être d'après une prononciation ou plutôt assimilation réelle. Dans la famille des anciens Égyptiens, le mari était le *neb-pa* « maître de la maison », la femme était la *neb-t-pa* « maîtresse de la maison ». On avait probablement assimilé l'adjectif *âa* (grand) au roi, et on faisait ce mot précéder, ainsi que le témoignent les textes, le substantif maison (ou « double maison »); ainsi le roi « maître de la double terre » devient le « grand de la double maison ». La similitude entre l'hébreu *Par'ʿo* (cf. la transcription grecque Φαραώ) et l'assyrien *Pi-ir-'ʿ-u*[2] indiquerait des transcriptions de l'ancien titre *per-âa*, qui aurait été conservé comme forme populaire[3].

1. Voy. Grébaut, *Hymne à Ammon*, p. 272; cf. Pierret, *Études égypt.*, 2ᵉ part., p. 135; et p. 138 (2). L'adjectif s'accorde avec le substantif; cf. *Papyrus d'Orbiney*, 17, 1; 19, 4; mon *Étude sur le Papyrus d'Orbiney*, p. 46, 47 et 52, 53; peut-être *âaaiu* est pour *âaiu* = *âaui;* alors il faudrait transcrire *perui âaui.*

2. Voy. Oppert, *Les rapports* etc., p. 15, et Schrader, *K. A. T.*, p. 153.

3. *Par'ʿo, Pharaon.* La Bible emploie ce *titre* comme *nom propre* du roi (cf. pourtant *II Rois*, XXIII, 29; *Jérémie*, XLIV, 30). La tradition place la descente d'Israël en Égypte sous un des rois pasteurs qu'elle nomme Aphobis; c'est évidemment l'un des Apapi qui aurait été, alors, le nom du roi dont il est question au XLIᵉ chapitre de la Genèse. Selon les écrivains orientaux, ce roi fut nommé *Riyân;* il était fils d'*El Walid* l'Amalécite.

Il est généralement admis que « Pharaon est une forme hébraïsée, puis grécisée, du titre *Pirouï-âa* « la double Grande maison » (Maspero, *Contes populaires*, 2ᵉ édit., p. 21 (note). Cf. Ebers, *Ægypten und die Bücher Mose's*, p. 263 et suiv.

Cette explication rencontrerait une difficulté bien sérieuse : le signe de la maison serait, dans ce titre, transcrit *per*, tandis qu'ailleurs il est transcrit *pa* (voy., par exemple, Pierret, *Vocabulaire hiérogl.*, p. 140

II. *Ye'or*. Ce mot paraît être la transcription du nom populaire ou vulgaire employé par les anciens Égyptiens pour désigner leur fleuve. En Égypte, dès une très haute antiquité, on trouve le fleuve d'Égypte désigné par le mot *atul;* ce nom est apparenté avec la forme populaire *aal* = *aul*, d'où probablement la forme vulgaire *iuaol,* — dans les textes démotiques *ial* ou *il,* et en copte ⲁⲁⲣ, ⲓⲉⲣⲟ, ⲉⲓⲟⲟⲣ, qui sont des dérivés des noms employés par l'ancienne langue [1]. La forme populaire ou vulgaire *iuaol* est transcrite dans le texte hébreu de la Bible par *Ye'or;* l'assyrien *Iaru''u* paraît correspondre à une forme égyptienne *iuaol-*

et suiv., et p. 152. — *Per-âa,* cf. *prui*). On s'attendrait à trouver *âa* transcrit par *aïn* seul, au lieu de *aïn*, *hè* (voy. E. de Rougé, *Origine de l'alphabet*, p. 95, *âu* = *aïn*, *hè*, p. 94); peut-être faut-il expliquer la transcription *aïn*, *hè* par le duel (ou pluriel) de l'adj. « grand ». De plus, on ne trouve aucun équivalent pour la formule *ankh uta senb*, vie, santé, force, qui accompagne ordinairement ce titre dans les textes égyptiens. On peut douter que le roi ait été jamais qualifié « la grande maison » (cf. Ebers, p. 264); il aurait été plutôt qualifié « celui de la grande maison », mais il est bien facile de comprendre que le roi aurait été appelé le grand de la double maison, — le palais. — Pourtant, la traduction littérale du titre *per-âa* serait « maison grande », c'est-à-dire (la) grande maison; il est quelquefois même difficile pour nous de savoir s'il s'agit du roi ou de la « grande maison ». Peut-être est-ce précisément cette amphibologie qui aurait aidé à faire assimiler l'adjectif « grand » *âa* au roi *suten* (?), et, par suite, donné naissance au titre « le grand de la double maison ».

Ce titre, très fréquent dans la langue sacrée, est difficilement reconnaissable en démotique, s'il n'a pas tout à fait disparu. Le copte ⲡⲓⲟⲩⲣⲟ serait plutôt une transcription de la forme employée par les textes grecs que de l'ancien *per-âa*. Cette forme copte, *piouro*, dont l'usage a détaché les deux premières lettres pour en faire l'article et ⲟⲩⲣⲟ « roi » de *ur-âa* (voy. Pierret, *Dict. d'arch.*, p. 434, et Stern, *Gramm.*, p. 92 et note), litt. : « le très grand », fait penser à l'ancienne forme « le grand de la double maison ».

1. Je crois que je n'ai pas besoin de discuter les permutations entre L et R. — D'après Stern, *Gramm.*, p. 92, ⲓⲁⲣⲟ, ⲉⲓⲉⲣⲟ, dériverait de *atur-âa*; ce serait, croyons-nous, plutôt de *aal-âa*, etc., ou *iuaol-âa* (?).

âa, le grand fleuve. Un texte persan désigne le fleuve d'Égypte par le nom *p-i-r-a-v*, dont *p* correspondrait à l'article égyptien masculin singulier et *i-r* au *il*, *ir*, « fleuve, rivière », des textes démotiques. Les Grecs auraient adopté une forme qui correspondrait au nom populaire *il*, au pluriel à cause des embranchements du fleuve qui traversaient le Delta, et précédée de l'article pluriel *ne*. Lorsque ce nom, *ne-il-u*, passa dans l'écriture, on se souvint d'une assimilation entre le fleuve et l'année, et l'on choisit des lettres de sorte que la somme totale de ces lettres, prises suivant leur valeur numérique, égalât le nombre des jours de l'année, 365, d'où le nom Νεῖλος qui, se modifiant légèrement, devint *Nilus*, puis passa dans les langues européennes, où il devint Nil etc., et s'est conservé encore de nos jours en arabe : نيل[1].

III. *'Ahou*. Les vaches que, dit-on, le roi rêva, sortirent du fleuve, se mirent à brouter l'*'âhou*[2]. Le mot *'âhou*, employé par le texte hébreu, est la transcription d'un mot qu'on trouve employé dans la langue égyptienne dès l'époque des Pyramides jusque dans le copte ; le sens fondamental paraît être « verdoyer, verdure, herbe de marais », etc. Ce mot paraît bien avoir passé dans le grec alexandrin sous la forme Ἄχει ou Ἄχι[3].

IV. *Sâpâ*. A part la question de savoir si *sâpâ* « lèvre »

1. Voy. *Bulletin de l'Institut égyptien*, nov. 1892 [; cf. p. 120-133 du présent volume]. *Ne* est l'article pluriel et non pas un préfixe *n*; cf. *Bulletin de l'Institut*, 1892, p. 169, n. 4 [; cf. p. 124, note 4, du présent volume]; cf. la citation. Voyez-y le développement de la théorie selon laquelle le nom *Nèilos* serait un mot artificiel formé du chiffre 365, nombre de jours de l'année.

2. *Bâ'âhou*. — *Beth*, employé avec le même sens qu'aux *Proverbes*, IX, 5.

3. Voy. A. Kamal, *Vocabulaire hiéroglyphique comprenant les noms des plantes*, p. 37 et suiv. Voy. la traduction grecque dite des Septante; *Gen.*, XLI, 2, 18; *Ésaie*, XIX, 7. — Cf. *La Sagesse de Sirach*, XL, 16 (du grec). Voy. *Job*, VIII, 11 (texte hébreu).

est un mot d'origine sémitique, ou hamitique, en admettant une identité entre ce mot et *sept* « lèvre » des textes égyptiens, on en peut constater l'emploi dans le sens de « rivage » dès une époque bien ancienne[1]; par exemple, dans les textes des pyramides, il est dit : « sur (les) rives (*sepet-ui*) du lac ». Exemples plus récents : « sur le bord de l'eau »; — « Alexandrie fut bâtie au bord (*her sept*) de la mer ». La Bible offre un certain nombre d'exemples de cette expression, par exemple : les vaches qui se tenaient sur la *lèvre*, c'est-à-dire rivage du fleuve. Dans la stèle d'Alexandre, il est question de *lèvre*, c'est-à-dire rivage de la mer, etc[2]. En terminant, ces observations sur les deux mots *'Ahou* « herbes de marais », et *sâpâ* ou *sepet* « lèvre », citons un passage d'après le texte grec de la Sagesse de Sirach : Ἄχει ἐπὶ πάντος ὕδατος καὶ χείλους ποταμοῦ πρὸ πάντος χόρτου ἐκτιλήσεται[3].

Deuxième rêve. Versets 5-7. — Le Pharaon aurait rêvé que sept *sibbolim* grasses et bonnes poussèrent d'un seul roseau (*qânè*), « et voici sept *sibbolim* maigres et desséchées (par le) *qâdim* poussèrent après elles ». Tâchons d'abord de déterminer le végétal dont il est question[4]. Nous venons de voir le mot égyptien *ah* employé par transcription en hé-

1. Mais pas exclusivement égyptienne.

2. Voy. *Recueil de Travaux*, vol. V, p. 190; *Mélanges d'archéologie*, III, p. 151, note; Stèle d'Alexandre au Musée de Ghizeh, n° 283 du Catalogue. — Cf. Hérodote, II, xciv, et Ebers, *Ægypten und die Bücher Mose's*, p. 339. — Cf. *Gen.*, xxii, 17; *Juges*, vii, 22. — Cf. *Papyrus Anastasi I*, pl. 3, lig. 8. — Pour le pronom réfléchi, voy. mes diverses études.

3. *La Sagesse de Sirach*, xl, 16. — Cf. la pyramide de Pépi I, lig. 123; *Recueil*, vol. V, p. 177.

4. Le mot *sibbolèt* est traduit dans le lexique par « épi ». Les textes hébreux offrent un certain nombre d'exemples de ce mot; dans *Ésaie*, xvii, 5, il semble bien être question des épis de blé, peut-être de même dans *Ruth*, ii, 2, mais *Job*, xxiv, 24, est moins sûr, et, dans *Zacharie*, iv, 12, le mot est associé avec l'olivier.

breu et en grec; un exemple de l'inverse, le sémitique *sibbol-(èt)*, a passé dans la langue égyptienne, où on le trouve conservé dans des textes sous la forme *sebail*, ce qui s'accorderait bien avec l'hypothèse qui rattacherait ce mot à la racine verbale *s-b-l*, dont le sens fondamental paraît être « pendre, être suspendu », comme des fruits d'un arbre. En égyptien, *sebail* semble signifier « touffe », *sebail-n-aar*, grappe de raisin (عنقود عنب). Ailleurs, en égyptien, on rencontre ce mot déterminé par le vase. Parmi les végétaux de la vallée du Nil, celui qui semble le mieux répondre aux indications, tant de la Genèse que des textes égyptiens, est le palmier, ou plutôt le fruit du palmier-dattier. On peut supposer que le mot *sebail* avait passé en égyptien d'abord avec le sens de touffe, grappe, etc., puis qu'il fut plus particulièrement attribué à la touffe des dattes du palmier (سباطة), soit chez les Égyptiens, soit chez l'écrivain biblique; on lui aurait donné un sens encore plus précis, celui d'un régime de dattes (عرجون). Il semble donc qu'il s'agissait des régimes de dattes qui furent desséchés par le vent, le *qâdim*[1].

1. Voy. Gesenius, *H. W. B.*, p. 812 et suiv.; Kamal, *Vocab. hiérogl. des noms des plantes*, p. 214. — *Pap. Anast. IV*, 13, 1; cf. *Anast. III*, 2, 12. Cf. Maspero, *Du genre épistolaire*, p. 21 et 105. — Palmiers, cf. Pierret, *Dict. d'archéol.*, p. 408 et suiv. On peut tracer l'histoire de ce mot : Racine, *sbl*, le subst. *sbl* (*sblt*) qui passa en égyptien sous la forme *sebail*, puis retourna en hébreu (*Gen.*, XLI, *sibbolim*) avec le sens régime de dattes, et est conservé dans l'arabe (سنبل — سنبلات) (cf. سلة etc.). Il faut se figurer le roi rêvant qu'il vit une branche, tige ou, littéralement, *canne*, d'où poussèrent sept régimes de dattes gras et bons, puis il en poussa sept maigres et desséchés par le *khamsin* : ainsi nous aurons un tableau très égyptien. Pourtant, on éprouve une certaine difficulté à se figurer des régimes de dattes qui poussèrent « maigres et desséchés par le vent du midi »; on est surpris que les régimes de dattes, gras et bons, ne furent pas desséchés, mais il s'agit d'un rêve qui fut décrit, probablement, pour cadrer avec l'interprétation. — Peut-être l'écrivain biblique s'est-il servi d'une tradition égyptienne

Étudions maintenant le mot *qâdim*, qui signifierait, selon le lexique, le vent de l'est.

Depuis l'époque où fut faite la traduction de la Bible dite des Septante, il a été reconnu que, relativement à l'Égypte, le vent d'est ne conviendrait pas. C'est évidemment qu'il s'agit du vent chaud et néfaste du midi ; mais pourquoi avait-on employé le mot *qâdim* pour désigner le sud?

Nous avons vu que le *rouah hâqqâdim* aurait amené les sauterelles en Égypte, et que le *rouah yâm* les aurait jetées à la mer Rouge. Le mot *yâm* signifie littéralement « mer » et la mer Méditerranée est à l'occident de la Palestine, d'où le mot *yâm* reçoit la signification de l'occident; les mots *rouah yâm* signifiaient littéralement un « vent de mer ». Relativement à l'Égypte, la mer Méditerranée est au nord et au nord-ouest ; un vent venu de cette direction aurait, en effet, jeté les sauterelles à la mer Rouge. Alors le narrateur biblique, quoique écrivant en Chanaan et en hébreu une langue sémitique, aurait parlé, relativement à l'Égypte, au point de vue égyptien. Pour que le *rouah yâm* (vent de mer) soufflât, il est dit que Jéhovah (*Yaho*) « tourna » (le vent); le verbe employé est *h'âpak*, qui signifie tourner, re-

qui aurait été, en quelque sorte, ainsi conçue : « Un roi d'Égypte aurait rêvé qu'il vit sept régimes de dattes, peut-être sept branches de palmiers, desséchés par le vent du midi (le *khamsin*). » La signification serait bien évidente; la branche de palmier est le signe hiéroglyphique de l'année, sept années de famine (cf. *Journal asiatique*, t. XIV, p. 527). L'association du palmier avec l'année, dans la légende primitive, ne doit pas être fortuite (cf. *Gen.*, XLI, 26 et suiv.). — J'espère revenir encore sur cette question. — Notons que l'arabe paraît avoir conservé divers sens du mot, ainsi l'on trouve اسبل laisser retomber, laisser pendre ou traîner, monter en épi. — Cette dernière signification paraît être apparentée avec سنبله épi. — La traduction de *sibbolim* par *épis*, des *épis de blé* desséchés par le *khamsin*, serait bien égyptienne. Voy. Grégoire, *Du khamsin et de ses effets ;* — du blé retrait, dans les *Mémoires de l'Institut égyptien*, t. I, p. 369 et suiv.

tourner, etc., et semble comporter la nuance de sens de « contraire », d'où *h'épèk* « le contraire ». Alors si le *rouah yâm* servait à indiquer un vent venu du nord, le *rouah qâdim* (ou *rouah haqqâdim*) doit être un vent venu du côté opposé, c'est-à-dire du sud.

Il s'agit maintenant d'expliquer le fait étrange que le texte hébreu emploie le mot *qâdim* qui signifie l'*est*, l'*orient*, pour indiquer le *sud*.

La Bible reconnaît quatre vents[1], et les mots employés pour les indiquer sont les mêmes que ceux des points cardinaux ; ainsi que nous l'avons vu, le Sémite s'orientait en tournant sa face vers le côté du soleil levant, qui était pour lui le *qèdèm* ou *qâdim*, le côté de devant, l'orient, et par suite *qâdim* ou *rouah qâdim* signifiait le vent d'orient.

Chez les Égyptiens, on reconnaissait également, et cela dès l'époque des Pyramides[2], quatre vents[3], qui furent indiqués par les mêmes noms qui servaient à désigner les quatre points cardinaux ; mais l'ancien Égyptien s'orientait en tournant sa face vers le sud, qui devint pour lui le côté antérieur, le devant.

Ainsi, pour les Sémites, le « devant » était l'*orient*, pour les Égyptiens, le « devant » était le *midi*.

Nous avons vu que l'écrivain biblique cherchait à donner une couleur locale à son récit en y introduisant des mots égyptiens ; il serait alors parfaitement admissible que, relativement à l'Égypte, on eût représenté le roi rêvant et par-

1. Voy., par exemple, *Ézéchiel*, XXXVII, 9, cf. XLII, 16 et suiv. ; *Daniel*, VII, 2, XI, 4. Voy. encore *Fragments d'un récit épique de la lutte de Maroudout contre Tiamat*, dans Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. I, p. 508, etc.

2. Voy. *Recueil de Travaux*, vol. V, p. 13.

3. « O Ra... qui produit les vents par les feux de sa bouche. » — « Il est curieux de noter que les Égyptiens avaient compris que les courants qui se produisent dans l'atmosphère résultent de la chaleur solaire » (Pierret, *Le Livre des Morts*, p. 63 et 73).

lant, et qu'on eût parlé suivant le système d'orientation des anciens Égyptiens. Dans ce cas, le vent désigné par le mot *qâdim* ne serait autre que le vent du midi, le *khamsin*.

Examinons maintenant comment le *khamsin*, tel qu'on le décrit actuellement, correspondrait au vent décrit dans les exemples que nous venons de citer du texte biblique. Pour ne rien préjuger, citons des passages du travail de M. Grégoire, intitulé : *Du khamsin et de ses effets*[1], etc. :

« La durée de ce vent se prolonge rarement au delà de trois jours... Sous son influence, les végétaux se dessèchent... parmi les effets fâcheux de ce vent... ce sont les pertes importantes qu'il fait éprouver à l'agriculture. Les fruits à noyau qui sont surpris par le khamsin, pendant leur premier développement, sèchent et tombent en grand nombre ; la très grande diminution de la récolte des dattes de cette dernière année a été causée par ce vent... Souvent, après une journée pendant laquelle ce vent a régné, on voit, le soir... se former, au nord ou au nord-est, sur la mer, des nuages d'où s'échappent des éclairs... On comprend que l'air sec et chaud, en arrivant sur la mer, absorbe une grande quantité de vapeurs d'eau qui... se condensent sous forme de nuages... Souvent même, après ces petits orages, le vent tourne au nord et au nord-est, direction opposée à celle du khamsin... »

M. Barois dit[2] :

« Le khamsin est, à proprement parler, un vent oscillant entre le S. et l'O., qui est ensuite brusquement remplacé par un vent du N. »

1. *Mémoires de l'Institut égyptien*, t. I, p. 369 et suiv. « Les cultivateurs l'appellent *cherd*, ce nom... signifie vent de face. » Est-ce un souvenir de l'ancien « devant » ?

2. *Notice sur le climat du Caire*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1889, p. 135 et suiv.

Il cite comme exemple :

Dans la matinée du 18 mars 1887, le vent passa alternativement du sud au sud-sud-ouest pour tourner brusquement au nord-ouest à six heures du soir, puis au nord[1].

Voilà bien exactement décrit le vent dont il est question dans la Bible aux passages précités : un vent néfaste du sud ou du sud-ouest, qui dessèche les dattes et qui tourne brusquement au nord-ouest ou au nord, c'est-à-dire qui souffle de la mer, en un mot, le *khamsin*.

On traduira donc les passages bibliques précités :

I. « Il s'endormit et rêva une seconde fois, et voici sept » *régimes de dattes*, gras et bons, poussèrent d'une seule » tige, et voici sept *régimes de dattes*, maigres et desséchés » (par le) vent du midi (le *khamsin*), poussèrent après » eux[2]. »

II. « Et Yaho fit souffler un vent du midi[3] sur le pays tout ce jour-là et toute la nuit, le matin fut, et le vent du midi avait amené les sauterelles... et Yaho (le) tournait, un vent du nord (ouest)[4], très fort, enleva les sauterelles et les jeta à la mer Rouge[5]. » Alors, la plaie des sauterelles (la huitième) aurait eu lieu pendant la saison de l'année où souffle le *khamsin*. Il est intéressant de noter que la plaie

1. Cf. l'expression « comme le vent du nord vient après le vent du sud » (Pyramide de Teta, *Recueil de Travaux*, t. V, p. 13). Peut-être est-ce une allusion au khamsin ?

2. *Genèse*, XLI, 5, 6.

3. Le *khamsin*, « un vent oscillant entre S. et O. » ; voy. *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1889, p. 135 et suiv.

4. Voy. Dillmann, *Exodus*, p. 93. Il faudrait comprendre *rouah yâm* dans le sens de l'arabe بحرى. On s'attendrait à trouver une construction du texte hébreu à l'*Exode*, x, 19, comme par exemple *Job*, I, 19. Par moment, on est presque tenté de se demander si le mot *yâm* n'est pas employé suivant son sens géographique ordinaire, mais tourné pour être l'opposé de *qâdim* ici (*Exode*, x, 13), signifiant le midi.

5. *Exode*, x, 13 et 19. Voy. la traduction grecque dite des Septante.

suivante (c'est-à-dire la neuvième) a déjà été reconnue comme ayant été causée par le khamsin[1]; elle est ainsi décrite : « Et Yaho dit à Moïse : Étends ta main vers les cieux et qu'il y ait des ténèbres sur le pays d'Égypte[2]... et Moïse étendit sa main vers les cieux et il y eut une obscurité profonde[3] sur tout le pays d'Égypte, trois jours[4]. »

III. On peut traduire le passage relatif à la séparation des eaux : « Et Yaho chassa la mer par un vent du sud (ouest) véhément, toute la nuit, et il mit la mer à sec[5]. »

Ainsi, nous constatons que dans l'antiquité on avait bien le sentiment d'une couleur locale; le livre de Job nous transporte chez les Bédouins, et les épisodes du livre de Ruth sont censés se dérouler aux jours quand les juges jugèrent.

En Égypte, le Papyrus Anastasi I, qui paraît avoir été le cahier d'un étudiant, est formé de fragments extraits d'ouvrages plus anciens. L'auteur de l'un des documents, dont le Papyrus Anastasi I paraît avoir conservé des extraits assez textuels, pour donner une couleur locale au récit, une sorte de voyage en Chanaan, y introduisit des mots sémitiques, tout en traitant son sujet au point de vue littéraire et romantique. Un autre document, dont on trouve des fragments assez considérables conservés par le Papyrus Anas-

1. *Exode*, x, 21 et suiv.; cf. la traduction grecque dite des Septante. Voy. Dillmann, *Exodus*, p. 94.

2. Cf. *Papyrus Sallier IV*, pl. 11, lig. 5, 6, cf. pl. 14, lig. 7 et suiv.

3. *Hosèk-'apêlâ* (*Exode*, x, 22), cf. l'expression égyptienne *kakoui samoui*. Voy. Maspero, *Les Hypogées*, dans la *Rev. de l'hist. des relig.*, 1888 (extrait), p. 24.

4. Le *khamsin* « se prolonge rarement au delà de trois jours »; *Mém. de l'Inst. égypt.*, t. I, p. 369.

5. *Exode*, xiv, 21 *b* (jéhoviste). On peut objecter que c'était bien selon l'idée de l'écrivain, ou selon la légende, que le vent de l'est aurait séparé les eaux et qu'on n'employait plus, à ce moment de la narration, l'orientation égyptienne.

tasi I, paraît bien avoir aussi décrit un voyage en Chanaan, mais cet ancien écrivain traitait son sujet en décrivant le pays[1], etc.

Dans la partie de la Bible relative à l'Égypte, on essaya de donner une couleur locale ou *égyptienne* au récit en décrivant des mœurs et coutumes des Égyptiens ; de plus, on introduisit dans le récit des mots égyptiens[2]. Ce qui est encore bien plus curieux, mais parfaitement dans l'esprit de la narration, on représenta non seulement le roi d'Égypte rêvant et parlant suivant l'orientation du système géographique des Égyptiens, mais on se figura soi-même être en Égypte et l'on parla suivant ce même système ; de plus, on décrivit fort exactement un phénomène naturel de l'Égypte, le vent du midi, le *khamsin*.

1. Le Papyrus Anastasi I, de la planche 1 à la planche 18, ligne 3, contient divers fragments sur divers sujets ; c'est de la planche 18, lig. 3, jusqu'à la fin du papyrus, qu'on reconnaît des ouvrages antérieurs plus spécialement relatifs à Chanaan. — Notons que certains indices portent à croire que le Papyrus Anastasi I n'est que la copie, plus ou moins fidèle, d'un autre cahier qui fut, peut-être, lui-même la copie des études faites des ouvrages antérieurs ; en tous cas, ce qui paraît sûr, c'est qu'on reconnaît des fragments appartenant à des ouvrages plus anciens ayant chacun son caractère spécial. Le Papyrus Anastasi I, pl. 18, ligne 3 et suiv., ressemble ainsi, quant à la composition, à la *Genèse*, particulièrement chap. XXXIX et suiv. ; *Exode*, I et suiv. Au sujet du Papyrus Anastasi I, voy. Chabas, *Voyage d'un Égyptien*. Brugsch, *Examen critique ;* Chabas, *Réponse à la critique*. Cf. M. Grébaut, *Rapport de l'école pratique des Hautes-Études*, 1882-1883, p. 36 et suiv.

2. Les scènes sont censées se dérouler à l'époque des rois Pasteurs sémites, et on trouve introduits dans le texte des mots usités dans la langue araméenne ou chaldéenne.

LA PLUS ANCIENNE OBSERVATION

D'UN

PHÉNOMÈNE NATUREL OU ASTRONOMIQUE[1]

MESSIEURS,

Il y a quelque temps, je me trouvais, au déclin du jour, non loin de la lisière du grand désert. L'air était calme, le ciel pur, le soleil se couchait, l'énorme disque flamboyant descendait de plus en plus sur l'horizon : il semblait, en allant disparaître, se cacher derrière une petite colline rocheuse de la chaîne Libyque, s'enfoncer lentement dans le sol ensablé du désert. Soudain, la partie encore visible du disque devint d'une couleur verte brillante, éclatante, mais le phénomène ne dura qu'un instant : c'étaient les derniers rayons de l'astre du jour, les rayons verts.

Sur mer, lorsque le soleil se couche ou se lève, et qu'il n'y a aucun nuage à l'horizon, le disque, disparaissant dans les flots, ou en émergeant, paraît être quelquefois vert : c'est le « soleil vert » des matelots. J'ai observé un grand nombre de fois, quand le coucher du soleil a lieu au désert, que le disque entier prend une couleur verdâtre ; quelquefois ce n'est qu'une partie du disque, ou bien ce sont les derniers rayons seuls qui sont verts. J'ai constaté également

1. Publié dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1893, 3e série, t. IV, p. 149-156 ; tirage à part sans titre ni date, non mis dans le commerce.

ce phénomène pour le soleil levant. Alors les premiers rayons de couleur verte m'ont paru même plus brillants que ceux du soleil couchant[1].

1. Pour les personnes que peut intéresser cette question, voici le résultat d'une série d'observations faites à la lisière du grand désert, à l'ouest de Ghizeh ; les mêmes observations doivent naturellement s'appliquer au soleil levant, mais en quelque sorte en sens inverse, car, avec le soleil levant, le phénomène commence et cesse au matin avec le lever du soleil.

1° Quand l'horizon est obscurci par des nuages, ou par un brouillard (même quelquefois quand, en apparence, il n'y a ni nuages ni brouillard), le phénomène n'a pas lieu.

2° Quand il y a de très légers nuages ou de fins brouillards à l'horizon, le disque entier, ou une partie seulement, prend quelquefois une teinte verdâtre, qui devient de plus en plus foncée au fur et à mesure que le soleil disparaît, mais, dans ce cas, les derniers rayons sont rarement d'un vert brillant; plus la surface du disque est de couleur verdâtre, moins les rayons ultimes sont de couleur vert foncé.

3° Quand il n'y a pas de nuages, ni même de léger brouillard à l'horizon, la dernière partie du disque disparaissant est de couleur verte; — mais le vert le plus brillant, le vert éclatant, se montre quand ce ne sont que les derniers rayons (alors, quelquefois, le dernier rayon paraît bleu). — Dans ce cas, le phénomène ne dure qu'un instant (peut-être deux secondes). La dernière partie du disque ressemble à une étoile de première grandeur, Sirius, Canope ou, quelquefois, comme Vénus ou Jupiter, mais de couleur verte ou bleue, qui reste un instant sur la crête de la chaîne Libyque, ou, au soleil levant, au Mokattam.

4° Plus la surface du disque du soleil couchant est de couleur verte, plus le ciel est de cette couleur après son coucher; le ciel semble être illuminé par le soleil qui vient de disparaître. Au ciel, cette couleur devient de plus en plus faible au fur et à mesure que le soleil s'éloigne de l'horizon; je crois avoir constaté que, quand il y a des rayons verts très brillants, le ciel, après la disparition du soleil, ne prend pas la couleur verdâtre.

Les phénomènes décrits aux paragraphes 1, 2, 3 et 4 existent au ciel du matin naturellement.

Voici quelques observations supplémentaires. Un soir, il y avait un nuage épais, large d'à peu près cinq degrés, dont le bord inférieur se trouvait environ à quatre degrés au-dessus de l'horizon. Lorsque le soleil disparut derrière le bord supérieur du nuage, je constatai nettement le

On se demande si ce phénomène ne servirait pas à expliquer certaines allusions des anciens Égyptiens relatives au lever et au coucher du soleil, à la couleur qu'on supposait au soleil pendant la nuit et, par suite, qu'on aurait employée dans les représentations religieuses.

Selon les anciens Égyptiens, le ciel était comme un plafond ou une voûte de fer. Il était soutenu par quatre poteaux, mais il faut supposer qu'ils croyaient le bord du ciel bien près de la terre, à l'horizon, car le soleil, à son coucher, était censé sortir du ciel par un immense portail, qui restait ouvert ; par suite, pendant le crépuscule, on voyait sur le ciel le reflet de la lumière du soleil disparu. Le soleil arrivait, au commencement de la seconde heure, à une porte qui se fermait après son passage ; alors la terre était dans les ténèbres. Le soleil ne descendait pas sous la terre, mais continuait sa course « en dehors du ciel, dans un

rayon vert. Un peu plus tard le soleil reparut au-dessous du bord inférieur du nuage ; je constatai de nouveau les rayons verts lorsque le soleil disparut derrière la montagne Libyque au désert. — Les rayons verts m'ont paru plus brillants lorsqu'il y avait un peu d'humidité dans l'atmosphère (?). — La couleur verte s'observe pour la lune près de l'horizon, et quelquefois pour les étoiles à leur coucher. — En outre, quelque temps après le coucher du soleil, la lumière sur le ciel, à l'ouest, qui se fait de plus en plus faible, devient soudainement beaucoup plus brillante, puis, de nouveau, s'en va lentement jusqu'à sa disparition complète. Ce phénomène, que j'ai observé assez fréquemment, n'est pas dû, je le crois, aux nuages, par exemple, mais il est causé par la réflexion de la lumière du soleil disparu, soit par le désert, soit peut-être par la mer ou par l'atmosphère. Il serait curieux de trouver la mention de ce phénomène dans les textes des anciens Égyptiens. — La couleur verte du ciel, après le coucher du soleil, paraît être distincte du phénomène connu sous le nom de lumière zodiacale, qui m'a paru de couleur rose. Bien entendu, toutes mes observations sont faites d'après les apparences, je ne parle pas du coucher ou lever réel du soleil, ni de la réfraction de la lumière. Mes observations ont été faites à peu près par 30° nord, sur un parallèle qui traverse le Nil un peu au nord de l'emplacement de l'ancienne ville de Memphis, telles que les anciens Égyptiens ont dû les faire eux-mêmes.

plan parallèle à celui de la terre », traversait diverses régions, faisait le circuit au nord, puis arrivait, à la fin de la onzième heure de la nuit, à la partie orientale du ciel. Alors on apercevait au ciel une lueur, le reflet de la lumière du soleil qui approchait à l'horizon ; c'était l'aurore. A la douzième heure, le soleil passait par un immense portail, analogue à celui de l'occident, et l'astre bienfaisant se levait sur le monde des vivants, sur l'Égypte[1].

Au grand portail de l'occident, de même qu'à celui de l'orient, il y avait, disait-on, un sycomore de *mafek ;* et pendant les douze heures de la nuit, le soleil « était un disque de Mafkait ».

Le minéral désigné dans les textes égyptiens par le nom de *mafek* était de couleur verte. Donc le soleil, depuis son arrivée à l'horizon occidental du ciel à son coucher, jusqu'à ce qu'il parvînt à l'horizon oriental du ciel à son lever, « était un soleil verdâtre » ou un soleil vert[2].

D'un autre minéral, nommé *tahen,* il est dit : « (le) ciel

1. Voy. Maspero, *Bulletin de l'Institut égyptien,* 1885, p. 21 et suiv.; Le *Livre des Morts,* extrait de la *Revue de l'histoire des religions,* 1887, p. 6 et suiv. Le soleil, au fur et à mesure qu'il s'éloigne de l'horizon, et la lumière sur le ciel, qui paraît indiquer la place du soleil au-dessous de l'horizon, semblent aller vers le nord. Naturellement, à l'aurore, la lumière du ciel, à l'horizon oriental, semble venir du nord et aller vers le sud. Après le lever du soleil, quand il s'éloigne de l'horizon, il va vers la méridienne et au sud, puis vers l'ouest et au nord. Ces faits auraient probablement induit les anciens Égyptiens en cette erreur que le soleil, après son coucher, se dirige vers le nord, puis, faisant le circuit, venait du nord à son lever. Le soleil ne se couche ni ne se lève au même endroit sur l'horizon, à peu d'exceptions près; les Égyptiens croyaient-ils que le grand portail par lequel le soleil passait changeait de place d'un jour à l'autre ?

2. Voy. Maspero, *Le Livre des Morts*, extrait de la *Revue de l'histoire des religions*, 1887, p. 7, 18; Lepsius, *Les Métaux dans les inscriptions égyptiennes*, p. 35 et suiv.; Chabas, *Études sur l'antiquité historique,* 2e édit., p. 21 et suiv.; Pierret, *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens*, p. 326 et 508.

(est) en *tahen* (la) terre (est) en *mafek* », c'est-à-dire « le ciel est bleu (?) et la terre verte (verdoyante) », mais ailleurs il est dit que « l'un des arbres d'Arabie... était de couleur *tahen* », et les arbres sont généralement de couleur verte.

On conçoit facilement comment on a pu confondre les deux couleurs verte et bleue, car les nuances entre ces couleurs arrivent à se confondre, ou bien, se distinguent à peine.

Prenons des exemples de ce fait, qui se rattache précisément au sujet que nous traitons actuellement.

Au fur et à mesure que le disque du soleil disparait, la couleur verte devient de plus en plus foncée jusqu'à ce que le dernier rayon semble être quelquefois bleu, puis, après le coucher du soleil, le ciel près de l'horizon est souvent de couleur verte, et de couleur bleue au zénith ; la gradation est si délicate qu'il est impossible de distinguer où le vert finit et où le bleu commence[1]. Ces mêmes phénomènes ont lieu le matin. Peut-être trouve-t-on des allusions à ces phénomènes dans les textes égyptiens, par exemple : « J'arrive chaque jour portant la lumière, et, traversant les ténèbres, j'arrive chaque jour à la porte de *tahen*... » Mais il est dit du soleil lui-même, qu'il « est un *tahen* qui se lève... », de même du soleil couchant, que « sa substance rayonne de *tahen* ». Le *tahen* semblerait alors être un minéral de couleur bleu verdâtre ou vert bleuâtre[2].

Ainsi, les allusions à la couleur du soleil, soit à son cou-

1. Par moments, il semblerait que les anciens Égyptiens aient confondu les couleurs verte et bleue; par exemple, on parle de la mer comme *uet-ur* « grand vert ». La Méditerranée paraît être bleue, et cette question de couleur semble se rattacher à celle d'une confusion entre L et R; voy. *Bulletin de l'Institut égyptien*, nov. 1892, p. 166, n. 1[; cf. p. 121, n. 2 du présent volume].

2. *Tahen*, voy. Pierret, *Le Livre des Morts*, p. 489; Lepsius, *Les Métaux dans les inscriptions égyptiennes*, p. 37 et suiv.; Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, 2e édit., p. 31 et suiv.

cher, soit à son lever et à sa couleur durant la nuit, indiquent que les anciens Égyptiens avaient observé, lorsque le soleil se couche ou se lève, que, quelquefois, le disque entier ou une partie du disque est de couleur verdâtre, ou que les derniers et les premiers rayons sont verts (même quelquefois le dernier et le premier rayon sont bleus), en un mot ils auraient observé le phénomène du « soleil vert », ou du « rayon vert ». Le soleil semblait reparaître à l'orient avec la même coloration qu'il avait quand il se couchait à l'occident ; donc les anciens Égyptiens auraient supposé que le soleil était pendant toute la nuit un soleil verdâtre, ou un soleil vert. Ce qui aurait contribué à induire les Égyptiens en cette erreur, c'est la couleur verdâtre ou verte du ciel illuminé par le soleil qui s'éloignait de l'horizon ou s'en rapprochait.

Selon les anciens Égyptiens, le « *jour* était l'image de la vie..., la *nuit* celle de la mort ». Peut-être, à l'origine, le soleil était-il un dieu des vivants et Osiris un dieu des morts, mais, lorsqu'on eut assimilé la vie de l'homme au cours du soleil de son lever à son coucher, la mort, au soleil après son coucher, Osiris, un dieu des morts, s'identifia avec le soleil nocturne, le soleil mort[1] ; le soleil nocturne

1. « On s'est accoutumé à dire qu'en Égypte la vie de l'homme était comparée à celle du soleil et qu'Osiris était un soleil mort, un soleil nocturne. C'est la proposition inverse qui me paraît être la vérité : la vie du soleil est comparée à celle de l'homme; le soleil naît le matin, vieillit à mesure que le jour décline, s'éteint doucement le soir et, mort, devient un Osiris comme le premier venu... Ce n'est pas Osiris qui est le soleil de nuit, c'est le soleil trépassé qui est Osiris » (Maspero, *Le Livre des Morts*, extrait de la *Revue de l'histoire des religions*, 1887, p. 43 et suiv.). Pourtant, il semble bien que la progression la plus naturelle des idées serait celle-ci. La vie de l'homme aurait été assimilée au cours du soleil de son lever à son coucher; la mort, au soleil après son coucher. Puis, le dieu ou les dieux des morts auraient été également assimilés au soleil nocturne qui aurait été supposé de couleur verdâtre ou verte. Cette couleur était employée dans les repré-

étant censé être de couleur verdâtre ou verte, par suite cette couleur fut employée fréquemment à peindre des représentations d'Osiris, d'où les Osiris verts[1]. Pour la même raison, la couleur du soleil couchant, ou celle qu'il était censé avoir pendant la nuit, fut employée pour peindre d'autres divinités funéraires, par exemple Sokar, forme morte de Ptah ; « sa forme est celle d'une momie dont le visage et les mains découverts ont la teinte verte ou bleue... » Il faut expliquer de même la raison de l'emploi de la couleur, peut-être des couleurs, des statuettes funéraires. « Au début, les statuettes funéraires ne sont qu'une dégénérescence des statues en calcaires qui servent de support au double... ». « Elles sont en toutes matières... Sous la XVIIIe dynastie, la terre cuite, recouverte d'un émail bleu, commence à paraître, et, sous la XXVIe, la terre émaillée verte l'emporte, presque à l'exclusion du reste[2]. »

Les sarcophages des grands prêtres d'Ammon, conservés actuellement au Musée de Ghizeh[3], fournissent de nombreux exemples du rôle funéraire joué par la couleur verte. Ainsi on voit souvent sur les sarcophages le disque du so-

sentations des divinités des morts, et, par extension, elle fut employée dans les diverses représentations funéraires.

1. Osiris est représenté quelquefois avec le visage peint en noir. Peut-être est-ce à cause de l'assimilation entre la nuit et la mort ou entre la mort et la nuit?

2. Voy. Pierret, *Petit Manuel de mythologie*, p. 117; Maspero, *Les Hypogées royaux de Thèbes*, extrait de la *Revue de l'histoire des religions*, 1888, p. 7 et 17; *Notice des principaux monuments exposés au Musée de Ghizeh*, p. 159.

3. Voy. *Notice des principaux monuments exposés au Musée de Ghizeh*, p. 256 et suiv. Quoique, dans la présente étude, je ne fasse qu'indiquer sommairement, d'après les sarcophages des grands prêtres d'Ammon, le rôle joué par certaines couleurs dans les représentations, on en trouve beaucoup d'exemples ailleurs. — J'espère revenir sur cette question et montrer plus en détail la raison d'être de l'emploi de telle ou de telle couleur dans les représentations faites par les anciens Égyptiens.

leil peint en vert. Il est représenté seul, quelquefois devant un scarabée, symbole de la transformation ; d'autres fois le soleil vert est représenté sur la tête d'une divinité[1]. On remarque des représentations d'un bélier dont le corps est peint en rouge ; le col porte une bande noire, la tête est peinte en vert, et sur la tête est un soleil vert. Quant aux divinités peintes en vert, notons Osiris, Anubis, Isis, Nephthys, etc.

Tandis que la couleur verte est associée à la mort, la couleur rouge semble être associée à la vie : « Osiris, le Soleil disparu, renaît en Horus, le Soleil levant[2]. » — Ainsi on voit le soleil peint en rouge avec l'image d'Horus enfant peint sur le disque. — Quelquefois le disque rouge porte diverses représentations ; d'autres fois le soleil rouge est représenté sur une barque, enfin on voit le soleil couchant peint en rouge, reçu à l'horizon entre les bras d'une déesse peinte en vert[3]. Dans les représentations, sur les papyrus funéraires, de la scène du jugement de l'âme, on trouve Osiris souvent peint en vert et le défunt, ou l'âme du défunt, peint en rouge[4].

1. Façon très usitée en Égypte, dès une haute antiquité, de porter des objets.

2. Voy. Pierret, *Petit Manuel de mythologie*, p. 126.

3. Notons que : 1° sur les sarcophages, la couronne qu'on a nommée « couronne blanche » se trouve assez souvent peinte en vert. On se demande si, peut-être, la réunion de la couronne rouge et de la couronne « verte » (?) = n'aurait pas eu la signification d'une puissance sur la vie et la mort, le jour et la nuit, ce monde et l'autre, ou si elle ne se rattacherait pas à quelque idée analogue. 2° On voit le ciel *Nout*, sous la forme d'une femme soulevée par *Shou* peint en rouge ; à ses pieds, *Seb*, la terre, est peinte en vert. Ici, il est douteux que la couleur verte ait un rôle funéraire, mais son emploi doit s'expliquer d'une autre manière : *Seb* est souvent figuré couché à terre, les membres couverts de feuillages (voy. Pierret, *Dict. d'archéol. égyptienne*, au mot *Seb*).

4. Voyez, par exemple, le papyrus funéraire du roi Pinotem, au Musée de Ghizeh, salle n° 63. Ahmed-bey-Kamal me fait observer que

Il reste encore une question des plus intéressantes à discuter : à quelle époque les anciens Égyptiens auraient-ils remarqué, découvert le phénomène du soleil vert?

Il existe une stèle qui fut gravée et peinte à l'époque de la Ve dynastie; par conséquent elle compte parmi les monuments les plus anciens conservés au Musée de Ghizeh. Elle est du tombeau d'un personnage nommé *An-kheft-ka*, qui était prêtre d'une pyramide nommée *Kha-ba*, du roi *Sahu-ra*; « il avait aussi le sacerdoce de la pyramide d'*Usur-kaf* et du monument *Ra-sep* » ou « prêtre de *Ra* à *Ra-sep* ». Le monument *Ra-sep* est représenté par le disque du soleil à la pointe d'un obélisque. Il semble bien qu'on ait voulu figurer le passage du soleil sur le méridien[1]. Cette même stèle contient, croyons-nous, une figuration qui indiquerait que les anciens Égyptiens avaient observé un phénomène naturel ou astronomique encore bien plus intéressant. Le nom de la pyramide du roi *Sahu-ra* était *Kha-ba*, c'est-à-dire « l'âme se lève ou apparaît ». Le caractère *kha* est écrit par le signe idéographique-syllabique ☥, le soleil levant, le soleil à l'horizon; la bande extérieure de ce signe est peinte en bleu[2], les deux bandes inférieures en

précisément un des noms de l'âme, chez les anciens Égyptiens, est *Khou*, le lumineux, en d'autres termes, la chaleur vitale, qui est, selon d'aucuns, l'âme. Ainsi, *Shou*, peint en rouge, élève le ciel.

On trouve souvent l'âme ou le défunt peints en rouge. Il est vrai que les Égyptiens se représentaient peints en rouge. L'association de la couleur rouge avec la vie fait penser à l'association entre la vie, principe de vie (*nèpès*), et le sang (voy. *Genèse*, IX, 4; *Lévitique*, XVII, 11, 14; *Deutéronome*, XII, 23), et aux mots hébreux, *âdam* « être rouge »; *âdâm* « homme », et *dâm* « sang », qui est de couleur rouge.

1. Stèle qui porte le n° 65. Voyez *Notice des principaux monuments exposés au Musée de Ghizeh*, p. 17; E. de Rougé, *Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties de Manéthon*, p. 81 et suiv., cf. p. 79.

2. Le ciel (?), la couleur *tahen* (?). Sur l'exemple un peu mutilé, il y a sur le disque un point bleu.

vert[1]. Un autre exemple de la même figuration se trouve sur la même stèle; quoique légèrement mutilé, on y reconnaît bien aussi les couleurs verte et bleue, précisément la couleur (ou les couleurs) du soleil à l'horizon, soit au matin, soit au soir.

Les traditions des divers peuples parlent d'observations astronomiques très anciennes, mais la conception des croyances religieuses des Égyptiens est également de la plus haute antiquité. Le rôle joué par la couleur verte dans leurs représentations relatives à la mort s'explique par l'assimilation de la mort au soleil après son coucher, au soleil mort censé être de couleur verte; le fait que les derniers et les premiers rayons sont verts aurait donné naissance à cette croyance. Donc, en s'appuyant sur ces faits, nous croyons qu'on doit reconnaître que la représentation du soleil dans l'horizon sur la stèle, gravée et peinte il y a cinq mille ans, conservée actuellement au Musée de Ghizeh, a été peinte en vert (et bleu), d'après l'observation du phénomène que le soleil, à son coucher ou à son lever sur le désert, est de cette couleur (ou de ces couleurs); ainsi, croyons-nous, on peut revendiquer en faveur de l'Égypte la plus ancienne attestation de l'observation d'un phénomène naturel ou astronomique conservé sur un monument original, ou bien, la plus ancienne observation astronomique, celle du « soleil vert ».

1. *Mafek* (?). Si l'on maintient que les deux bandes vertes représentent les rayons du soleil levant, ou bien le ciel près de l'horizon illuminé par les rayons du soleil levant, et que la bande extérieure indique le ciel plus loin de l'horizon, le petit point bleu étant le premier rayon du soleil levant, on arrive au même résultat, quant à la constatation du phénomène naturel ou astronomique qui s'observe encore de nos jours. Les exemples sur la stèle n° 65 du Musée de Ghizeh ne sont pas les seuls où l'on voit le soleil dans l'horizon peint en vert; j'en connais un certain nombre d'exemples ailleurs.

PETITES COMMUNICATIONS

FAITES A L'INSTITUT ÉGYPTIEN ET A LA SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE EN 1893

Séance du 7 avril 1893[1]

M. Groff. — J'ai l'honneur d'offrir, pour la bibliothèque de l'Institut, un Vocabulaire hiéroglyphique comprenant le nom des plantes, d'Ahmed-bey-Kamal. J'ai souvent, dans mes travaux personnels, reconnu l'utilité de ce vocabulaire. Cet ouvrage fait ressortir un fait bien curieux : le nombre des noms des végétaux qui se trouvent mentionnés dans les textes égyptiens et qui sont indiqués actuellement par les mêmes noms en arabe. Ce n'est pas une simple affaire de dialecte égyptien, les noms employés par les anciens Égyptiens étant transmis comme dans le copte; mais les mêmes mots se trouvent employés dans l'ancien égyptien et dans l'arabe littéraire. Par exemple, il est dit : فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها[2].

Passons en revue le nom des végétaux contenus dans ce passage. D'abord بقل « légume » correspondrait (le *n* étant

1. Publié dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1893, 3e série, t. IV, p. 175-176 et 180.

2. سبررة البقرة.

changé en *l*) à *bqn* de l'ancienne langue ; قثا « concombre » à l'égyptien *gat;* فوم (فومه) « froment » équivaudrait à *foumu* (?) ; عدس « lentilles » paraît être en hébreu *àdâsâ* (au pluriel *àdâsim*), cf. l'égyptien *âtina* et *âirsena*, بصل « oignon » serait le correspondant exact de l'ancien *beslu*. On peut presque dire, quant aux végétaux, depuis le précieux blé des champs, le *qemhu* d'alors (cf. hébr. *gâmâ*), le قمح de nos jours, jusqu'aux fèves, en égyptien *fuil* (cf. hébr. *pol*), en arabe فول, ou la pastèque *bettek* (cf. hébr. *'abattihim*), l'arabe بطيخ, qu'un ancien Égyptien parlant sa propre langue comprendrait et serait compris par les Arabes d'aujourd'hui.

On trouve, en égyptien, mention d'un végétal de la Syrie, *asbu(r)r* ou *asbor*. Or, il est bien intéressant de constater que la transcription de ce nom en arabe serait آس برى « myrte sauvage ». Il semble bien que nous avons là un nom sémitique (arabe ?) transcrit en égyptien. Enfin on se rappelle comment, selon la légende, les antiques aïeux de l'humanité employaient les feuilles de la *té'énâ*, en égyptien *tein* qui, dit-on, ne fut autre que l'arbre شجرة التين « le figuier ».

Dans la même séance, M. Groff fait observer que le nom de Ménès ne désigne pas un personnage historique, mais signifie le fondateur. Le nom grec de Memphis était la transcription de l'égyptien *Men-nefer*. Le nom sacré de cette ville en égyptien était *Ha-ka-ptah*, nom qui ne se retrouve, du moins à ma connaissance, dans aucun texte démotique. Dans le décret de Memphis, les traducteurs des textes grec et démotique n'ont pas compris le nom *Ha-ka-ptah*, car ils paraissent l'avoir rendu, partie traduit textuellement, partie d'après le sens général.

Séance du 29 avril 1893[1]

M. Groff soumet à l'attention de l'assemblée une proposition relative au méridien initial :

« Dans la haute antiquité, dit-il, les grands peuples avaient tous un système géographique à eux ; avec la multiplication des rapports entre les peuples et avec le progrès des connaissances, ces systèmes, après s'être croisés quelquefois, ont fini par s'unifier dans le résultat moderne généralement accepté. Mais, tandis que tout le monde est d'accord aujourd'hui sur l'ensemble des connaissances terrestres, il y a un point sur lequel la divergence emprunte au sentiment national une force de résistance extraordinaire. C'est la question du méridien initial.

» Or, comme la nature a fourni avec abondance les éléments pour la solution de tous les problèmes scientifiques, ainsi elle nous offre le moyen d'avoir une solution naturelle de cette question.

» Il y a sur le globe une zone qui couvre la plus grande partie du continent possible (de sorte qu'elle se prêterait merveilleusement à toute sorte de recherches) et qui sépare nettement des éléments physiques et ethnographiques différents. Cette zone, d'une largeur de 15 degrés en partant de l'équateur (25-40 L. E. Greenwich), s'étend en effet du nord au sud sur toute l'Europe orientale, sur tout le continent africain, englobe le cours complet du Nil et sépare les mondes slave et sémite du monde européen. C'est dans cette zone naturelle et si favorablement disposée qu'il faudrait tracer le méridien initial.

» Le long de cette zone on trouve, sur les parallèles, en

1. Publié dans le *Bulletin de la Société khédiviale de Géographie*, 1893, 4e série, n° 1, p. 314.

partant de l'équateur, la Nubie au 20°, Ghizeh au 30°, Constantinople au 40°, Saint-Pétersbourg au 60°, Spitzberg au 80°.

» On pourrait en outre, aux points où se présentent, sur le Nil, les 30°, 20°, 10°, de L. N., ériger des monuments signaux, de manière que le voyageur parcourant le fleuve trouverait sur son passage ces éléments assez intéressants de nos connaissances terrestres. »

NOTES SUPPLÉMENTAIRES[1]

1° NOTE SUR LE MOT « NIL »

Messieurs,

Il est contre mes habitudes de faire une réponse; mais, avec votre permission, j'aimerais bien ajouter quelques mots aux observations que plusieurs d'entre vous ont faites à propos d'une communication dans laquelle, il y a maintenant un an, j'ai tracé l'histoire du nom du fleuve d'Égypte, le Nil, depuis la plus haute antiquité jusqu'à nos jours. Chez les anciens Égyptiens, *atul-atur*, qui devenait *aal-aar*, *aul-aur* et *iuaol-iuaor*, d'où le démotique *ial-iar* et *il-ir*, puis les dérivés coptes, toutes ces formes sont purement égyptiennes et semblent être apparentées. Pendant le cours des siècles, le nom populaire, alors en usage, fut emprunté par des peuples voisins, sous une forme ou sous une autre. Ainsi la Bible transcrit, désigne le fleuve d'Égypte par le nom *Je'or*; en assyrien, on trouve *Jaru'ʿu*; dans un texte persan *p-i-r-a-v*, c'est-à-dire la forme *il-ir* des textes démotiques précédée de l'article masculin singulier de la langue égyptienne traité ici comme faisant partie du mot, et suivi par *a-v*. Les Grecs adoptèrent cette même forme du nom égyp-

1. Publié dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1893, 4e série, t. IV, p. 355-364.

tien du fleuve, *il-ir*, mais au pluriel, à cause des embranchements du fleuve, et précédée de l'article pluriel *na-ne*, qu'ils transcrivirent par Νεῖλος, mot dont les lettres, prises suivant leur valeur numérique, donnent une somme égale au nombre des jours de l'année, 365. Le nom employé par les Grecs, se modifiant légèrement, devint en latin *Nilus* et passa dans les diverses langues de nos jours[1].

Lors de ma lecture, M. le Président fit observer que « le jeu sur la valeur numérique des lettres a existé et existe encore parmi les littérateurs arabes... Évidemment cette pratique nous vient des Pythagoriciens[2] ». A ce sujet, ajoutons que, de même que pour le mot Νεῖλος, les sommes totales des lettres de Μίθρας et de Ἀβρασάξ font également, chacune, précisément la somme de 365[3].

M. Ventre-bey faisait remarquer que « ... le troisième mois de la première saison ou tétraménie *Scha*, correspondant à la crue du fleuve, est Atyr ou Atour... Le 1er Atyr ou Atour répondait donc à ce que nous appelons aujourd'hui, dans le calendrier grégorien, le 20 août ; c'est, comme on sait, l'époque de l'ouverture des grands canaux d'inondation. Et le mois d'Atour répond bien aussi au mois de l'inondation ; c'était bien en un mot « le mois du Nil », tirant son nom du nom même du fleuve égyptien[4] ».

L'étymologie est des plus intéressantes, mais on peut faire une réflexion. Si cette étymologie est correcte, on doit trouver une origine analogue pour d'autres noms de mois, c'est-à-dire des noms dérivés des phénomènes naturels. Il y

1. *Le Nil*, étude archéologique, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, novembre 1892, p. 165 et suiv.[; cf. p. 120-133 du présent volume]. Voyez-y également la théorie selon laquelle le nom grec serait un nom fabriqué du nombre 365, nombre des jours de l'année.

2. *Bulletin de l'Institut égyptien*, novembre 1892, p. 161.

3. Voy. King, *The Gnostics and their Remains*, p. 254.

4. *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1892, p. 161 et suiv., cf. p. 219 s. et 223 s.

a encore une observation à faire. Il est vrai que le nom ⲁⲑⲱⲣ du dialecte copte de la Basse-Égypte (memphitique), correspondrait au grec ἀθῦρ et serait l'équivalent de l'ancien égyptien *atur;* mais le dialecte copte parlé dans la Basse-Égypte est plus moderne que celui de la Haute-Égypte (le thébain). Dans ce dernier et plus ancien dialecte, on trouve ce nom de mois écrit ϩⲁⲧⲱⲣ qui correspond à l'arabe هتور. En effet, dans ces noms de mois, on remarque une certaine équivalence entre le dialecte de la Basse-Égypte et le grec, et entre celui de la Haute-Égypte et l'arabe. Par exemple, en copte, ϫⲟⲓⲁⲕ (M.), en grec, χοίακ, puis ⲕⲓⲁϩⲕ (T.), arabe كيهك, de même ⲫⲁⲙⲉⲛⲱⲑ (M.), grec Φαμενῶθ, ⲡⲁⲣⲙⲟⲁⲧ (T.), arabe برمهات[1].

A propos de ma communication, M. Sickenberger faisait remarquer : — « C'est l'indigo qui porte aux Indes depuis les temps les plus reculés le nom de Nil, comme chez les Persans et chez les Arabes... » Ne faudrait-il pas admettre que les Persans, trouvant à ce fleuve leur couleur familière, l'aient simplement nommé « le fleuve de couleur indigo » — le Nil, — et que ce nom se soit propagé chez les Grecs et les autres peuples[2] ?

Une discussion approfondie sur cette question me semble appartenir aux savants qui ont fait une spécialité de l'étude des langues d'Asie. Mais je me permettrai de faire observer d'abord qu'on ne voit pas trop pourquoi les Grecs auraient adopté un nom persan pour le fleuve d'Égypte. De plus, pourquoi ce fleuve, dont on voit les eaux de couleur jaune et verte (la Bible parle des eaux changées en sang, c'est-à-dire de couleur rouge), aurait-il été nommé par les Persans « le fleuve de couleur indigo », couleur que, reconnaissons-le, il n'a pas, et qui, par suite, ne lui conviendrait

1. Stern, *Koptische Grammatik*, § 290.
2. *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1892, p. 162 et suiv.

pas[1]? Notons que, dans l'inscription persane de Darius, le nom égyptien est transcrit.

Maintenant on se demande s'il y a quelque relation entre le nom du fleuve d'Égypte, le Nil, et le nom que porte aux Indes l'indigo. Nous les croyons distincts l'un de l'autre. Ajoutons toutefois que l'on croit avoir constaté une certaine relation entre la mythologie des Indes et celle de l'Égypte ; ainsi, en sanscrit, Isis signifie « maîtresse », Tat et Sat, « vertu et puissance », Sérapis-Sripa, « buveur de sang », puis l'exemple qui nous occupe, Nila, « eau bleue[2] ». Quant à Sérapis-Sripa, remarquons que, chez les Égyptiens, « tout mort devenait un Osiris; Apis mort s'appelait *Osor-Api*, mot que les Grecs ont transformé, par aphérèse, en Sérapis[3] ». S'il y a une relation à établir entre le nom usité aux Indes et l'égyptien, ce serait plutôt le nom composé de deux mots égyptiens, Osiris et Apis, qui, en passant peut-être par le grec, aurait été emprunté par les Asiatiques aux Égyptiens[4].

M. Piot a attiré l'attention sur les mots نيّل *naïel* « inonder », تنيل *tanil* « colmatage », etc., qui sont dérivés de نيل *nil*[5]. Ainsi, un dérivé de Νεῖλος aurait passé en arabe sous la forme نيل, d'où le verbe نال qui aurait donné naissance aux mots que nous venons de voir. Il me semble qu'il serait intéressant de faire, comme sujet annexe à l'histoire

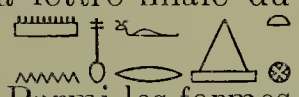
1. « ... I may mention that the name Bahr el-Azrek, opposed to Bahr el-Abiad, or « White River » should be translated Black (not *Blue*) River; *azrek*, though signifying « blue » being also used in the sense of our « jet black »; and *hossân azrek* is a « black (not a blue) horse » (Wilkinson, *The Ancient Egyptians*, vol. II, p. 20).

2. Voy. King, *The Gnostics and their Remains*, p. 320.

3. Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*, p. 504.

4. Peut-être les Persans, de même que d'autres peuples, auraient-ils entendu les Égyptiens désigner le fleuve par le nom *ne-il-u*, ou les Grecs ou d'autres peuples par des dérivés.

5. *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1892, p. 163.

du nom du fleuve d'Égypte, le Nil, l'histoire de ce mot, de ses développements et de ses transformations dans la langue arabe. Peut-être le ferai-je moi-même, en même temps que son histoire chez les Grecs, les Romains et les autres peuples. Je n'essaierai pas d'analyser le travail de notre ami et collègue, M. Ventre-bey [1]. Je viens de vous rappeler la marche progressive du nom du fleuve d'Égypte telle que je l'ai développée dans mon travail précédent; je n'aurai pas à y revenir ici maintenant de nouveau. Quant à l'essai de notre ami et collègue, je me permettrai d'attirer votre attention sur les intéressantes observations et sur les curieux développements au point de vue arabe. Quant au mot *nefer*, que le fleuve ait été qualifié « le bon », « l'excellent », dans la langue littéraire ou poétique des anciens Égyptiens, cela n'a rien d'invraisemblable; mais que cette qualification ait été connue des peuples étrangers ou qu'il y ait un rapprochement quelconque à établir entre les mots *nefer* et *nil*, je ne le crois pas. Dans le mot *nefer*, la lettre *f* paraît être une consonne radicale : par exemple, dans les textes cunéiformes de Tell-el-Amarna, le prénom du roi Aménophis IV, « Nfr-hpr-ra », est transcrit « Na-ap-hur-ri-ya » ou « Ni-ip-hu-ur-ri-ri-ya [2] ». La consonne *f* du mot *nefer* paraît correspondre au φ grec, et à l'époque grecque la lettre finale du mot *nefer* paraît être tombée; par exemple  *Mennefer* « Memphis » est transcrit Μέμφις. Parmi les formes coptes, ⲙⲉⲛϥⲉ paraît correspondre au nom égyptien, et ⲙⲉⲛϥⲓ à la forme grecque [3].

Quant à l'observation de M. Ventre-bey « que le mot *Neïlos* contient la diphtongue *ei* qui, il est vrai, est prononcée *i* par tous les grecs modernes [4] », notons d'un côté *ne-il-u* et de

1. *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1892, p. 219-245.
2. Voy. Halévy, *Journal asiatique*, 1890, t. II, p. 299.
3. Voy. Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*, p. 332.
4. *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1892, p. 242. — A propos de L et R, voy. Stern, *Grammaire*, § 32, 33. Notons que L indique la forme

l'autre ⲙⲓⲁⲣⲟⲩ[1]. Quant au travail que M. Dutilh a lu à l'Institut, aujourd'hui, sur le passage d'Hérodote (II, XIII), d'après lequel il fallait que la crue du Nil fût de 16 (ou au moins de 15) coudées pour inonder la terre (à Memphis?), il semble rendre vraisemblable l'interprétation des signes qu'on voit sur certaines monnaies de l'époque romaine, comme signifiant 16 (coudées), c'est-à-dire une bonne crue du Nil; peut-être, l'année où fut frappée la monnaie, la crue avait-elle été bonne[2]. Mais cette interprétation deviendrait plus sûre si l'on trouvait, ou dans des inscriptions, ou bien dans les auteurs, des mentions d'une bonne ou d'une mauvaise crue en telle ou telle année, ces renseignements concordant avec les monnaies. S'il venait à être démontré que les signes qu'on voit sur certaines monnaies indiquent réellement le chiffre 16 et que c'est un symbole d'une bonne crue du Nil, alors on pourrait se demander si l'emploi de ce chiffre symbolique n'est pas, en quelque sorte, en relation avec le fait que la somme totale des lettres du nom grec Νεῖλος égale le nombre des jours de l'année, 365.

2° NOTE SUR LA PLUS ANCIENNE OBSERVATION D'UN PHÉNOMÈNE NATUREL OU ASTRONOMIQUE

Au mois de mars dernier, j'ai attiré votre attention sur un phénomène qui a lieu souvent au coucher ou au lever du soleil, vu sur le désert, c'est-à-dire que les derniers rayons du soleil couchant ou les premiers rayons du soleil levant sont verts. Quelquefois le dernier rayon du soleil couchant, de même que le premier rayon du soleil levant

dialectale de la moyenne Égypte ou « du Fayoum », ce qui donnerait lieu, peut-être, à penser à l'L de Neïlos.

1. Voy., par exemple, *Exode*, VIII, 1, de la version copte.

2. C'est-à-dire : il faudrait que la monnaie fût frappée pendant l'année, mais après la crue.

est bleu[1]. Le soleil, qui disparaissait de couleur verte à son coucher à l'occident, semblait reparaître de cette même couleur à son lever, à l'orient, d'où les anciens Égyptiens auraient conclu que le soleil était, pendant toute la nuit, de couleur verte.

Chez ce peuple, le jour était assimilé à la vie, la nuit, à la mort ; la vie d'un homme, au soleil de son lever jusqu'à son coucher, la mort, au soleil après son coucher. Les divinités des morts furent identifiées avec le soleil nocturne ou mort, qui était censé être de couleur verte, d'où l'emploi de cette couleur pour peindre les divinités et les représentations funéraires. De même les couleurs verte et bleue furent employées pour les figurines funéraires, scarabées, etc., etc. J'ai attiré également votre attention sur les allusions qui se trouvent dans les textes des anciens Égyptiens relatifs à la couleur, ou aux couleurs, du soleil, soit à l'horizon, soit pendant la nuit. Enfin, sur une stèle gravée et peinte il y a peut-être cinq mille ans, le soleil est représenté à l'horizon peint en vert et bleu, d'où l'on peut conclure que les anciens Égyptiens, dès cette époque si reculée, avaient déjà observé le phénomène naturel ou astronomique du soleil vert, qui serait, par suite, la plus ancienne observation dont on possède l'attestation sur un monument original, en un mot, la plus ancienne observation astronomique[2].

1. A) Je voudrais bien attirer encore une fois l'attention sur le phénomène des variations de la lumière après le coucher du soleil. La lumière s'affaiblit d'abord graduellement, puis devient plus brillante, puis diminue de nouveau pour redevenir encore plus éclatante. J'ai signalé les variations de la lumière après le coucher du soleil, d'après mes observations à Ghizeh. J'ai constaté ce phénomène également à Mit-Rahineh, sur l'emplacement de la ville de Memphis, où il m'a semblé être plus marqué qu'à Ghizeh.

B) Il y a un passage sur une stèle de Thotmès III (Reinisch, *Chrestomathie*, VIII, p. 15), actuellement au Musée de Ghizeh, où je crois voir la mention d'une pluie, ou d'un essaim, d'étoiles filantes.

2. Voir plus haut, p. 171-180 du présent volume.

J'ai maintenant quelques observations supplémentaires à ajouter (j'espère que vous serez d'accord avec moi) qui confirmeront, s'il en est besoin, les conclusions que j'ai eu l'honneur de vous communiquer dans la séance du mois de mars dernier.

Après ma communication, j'ai continué mes observations sur le soleil à son lever et à son coucher. Au fur et à mesure que le soleil se couchait de plus en plus au nord, chaque soir, les rayons ultimes verts devenaient de plus en plus courts ; le rayon bleu, généralement très faible, était rarement visible. Peut-être ces phénomènes provenaient-ils de ce que la distance entre l'endroit de l'horizon où le soleil disparaissait et celui que j'avais choisi pour faire mes observations devenait de plus en plus grande, et qu'il y avait plus de terrains cultivés entre l'endroit où j'étais et l'horizon.

Je décidai donc d'aller à Saqqarah, ou plus exactement sur l'emplacement de Memphis, là où aurait été gravée et peinte la stèle dont je vous ai parlé. Je voulais observer le coucher du soleil tel qu'auraient dû le faire les anciens Égyptiens. Le 20 juin, je me rendis sur l'emplacement de Memphis ; je crois y avoir fait une constatation qui servira non seulement à confirmer ce que je vous disais, mais qui aura une certaine importance au point de vue astronomique, et peut-être aussi historique.

Je m'étais placé, pour observer le coucher du soleil, juste au nord du village de Mit-Rahineh. Le soleil, descendant de plus en plus, semblait aller disparaître derrière la grande pyramide à degrés. Le disque, de couleur verdâtre, resta un instant, comme une énorme boule, juste sur le sommet de la pyramide, puis, au lieu de disparaître derrière le monument, l'énorme disque sembla glisser tout le long du côté nord de la pyramide ; au fur et à mesure qu'il approchait de la terre, le disque du soleil prenait une couleur verte de plus en plus foncée qui, lorsque le soleil arriva

au sol du désert, se changea en couleur bleue, brillante et éclatante.

Examinons maintenant cette question au point de vue astronomique ou scientifique.

L'inclinaison de l'axe de la terre, de 23 degrés et quelques minutes, fait que, pendant le cours annuel de la terre autour du soleil, depuis le solstice d'hiver jusqu'au solstice d'été, le soleil paraît se lever et se coucher à des endroits sur l'horizon de plus en plus au nord, et, à l'inverse, depuis le solstice d'été jusqu'à celui de l'hiver, à des endroits sur l'horizon de plus en plus au sud. Le soleil, pour nous, chaque jour après son lever, paraît aller de l'horizon à la méridienne vers l'ouest et au nord, de sorte que les endroits du cours apparent du soleil, pour nous, chaque jour, plus au nord, sont à l'horizon et l'endroit le plus au sud se trouve à la méridienne. Ainsi, chaque jour, le soleil semble suivre ou tracer sur la voûte du ciel une trajectoire différente. Celle qui passe le plus au nord serait celle du solstice d'été; celle qui passe le plus au sud, celle du solstice d'hiver, et ce pour les habitants de l'Égypte[1].

Cette année, le soleil entrait dans le Cancer le 21 juin, à 5 heures 17 minutes du matin, temps moyen de Paris[2]. Par conséquent, le coucher du soleil que j'ai observé le 20 juin, de l'emplacement de la ville de Memphis, eut lieu à l'époque du solstice d'été.

Voyons maintenant quelles conclusions on peut tirer, ou plutôt quelles hypothèses on peut fonder sur le fait que le soleil, vu de Memphis au solstice d'été, paraît, au coucher, descendre juste sur le sommet de la pyramide à degrés, puis que la trajectoire apparente du soleil suit l'inclinaison

1. Bien entendu, je ne parle que relativement à l'Égypte, car cette ligne, ou cet arc, serait différente non seulement suivant les saisons de l'année, mais selon la place occupée par l'observateur.

2. Voy. *Annuaire pour l'an 1893*, p. 141 et 142, publié par le Bureau des longitudes, Paris.

de la pyramide, ou à peu près. Je fus tellement surpris par ce spectacle que j'oubliai de noter s'il y avait exactement autant du disque visible au moment où le soleil arrivait en bas qu'il y en avait en haut ; mais je crois qu'il y en avait à peu près la même partie visible.

Supposons que je me fusse placé un peu plus au sud de l'endroit où j'étais, je crois que j'eusse vu une partie encore plus petite du disque solaire, qui aurait disparu aux coins des étages de la pyramide; le disque verdâtre du soleil eût semblé se reposer un instant au sommet de la pyramide, puis, en son cours descendant, eût disparu à chaque étage, de sorte que j'aurais aperçu le soleil vert plusieurs fois, puis un soleil bleu. Si la partie du disque eût été encore plus petite, j'aurais vu peut-être plusieurs fois le bord du disque de couleur bleue, ou bien le rayon bleu.

Les prêtres égyptiens, à Memphis, ont peut-être observé ce phénomène d'un temple situé de telle sorte qu'on le voyait tel que je le vis. On peut même supposer que quand, de ce temple[1], on voyait le soleil à son coucher sembler parcourir l'arête nord de la pyramide à degrés, et qu'avait lieu le phénomène que nous venons de décrire, cela servait à indiquer le solstice d'été aux anciens astronomes de Memphis. Il est probable qu'on a dû observer les endroits de l'horizon où se couchait et se levait le soleil au solstice d'été, de même que les endroits de l'horizon où se levait et se couchait le soleil à l'équinoxe et au solstice d'hiver.

Reste la question de savoir si l'on aurait observé de Memphis, il y a quelques milliers d'années, les phénomènes tels que je les ai vus au coucher du soleil au solstice d'été, le 20 juin de cette année, et si la précession des équinoxes et la nutation auraient eu un effet sur le cours et la position

1. Le temple de Ptah (?). On suppose que ce temple fut situé près l'endroit qu'occupe actuellement Mit-Rahineh.

apparente du soleil; elle me semble revenir aux astronomes, ainsi que la vérification de mes propres observations.

On a avancé que la pyramide à degrés de Saqqarah est parmi les monuments les plus anciens de l'Égypte, et on a remarqué qu'exceptionnellement elle n'est pas orientée d'après les points cardinaux. On est porté à se demander si la position qu'elle occupe relativement au coucher du soleil au solstice d'été est fortuite, ou bien si l'inclinaison et l'orientation de la pyramide ont quelque rapport avec le cours du soleil aux solstices et aux équinoxes. Supposons qu'il en soit ainsi; en tous cas, il me semble qu'il serait intéressant de vérifier si l'inclinaison et l'orientation de la pyramide à degrés n'est pas identique avec celle des *ziggourats* ou pyramides à étages de l'Asie, et, dans le cas où ce serait, on aurait une indication de plus de l'origine asiatique des bâtisseurs de la pyramide, et, par suite, de l'origine asiatique des anciens Égyptiens.

En terminant, abordons la question qui se rattache encore plus directement au sujet traité au mois de mars dernier : *La plus ancienne observation d'un phénomène naturel ou astronomique*. J'avais, dès mes premières observations, remarqué que sur le désert, vu de Ghizeh, au coucher du soleil vert, le dernier rayon semblait être quelquefois de couleur bleue. Or, à Saqqarah, ainsi que je l'ai constaté deux fois au coucher du soleil, au 20 juin au solstice d'été et le 20 septembre[1] à l'époque de l'équinoxe d'automne, les avant-derniers rayons étaient verts, mais le dernier rayon était bleu, brillant, éclatant; par suite, le premier rayon du soleil levant doit être bleu suivi de rayons verts.

Ainsi que je l'ai dit dans ma communication précédente,

1. Cette année, le soleil entre dans le signe de la Balance le 22 septembre, à 7 heures 55 du soir, temps moyen de Paris. Voy. *Annuaire pour l'an 1893*, p. 141 et 142, publié par le Bureau des longitudes, Paris.

dans l'un des exemples du soleil levant, peint en vert et en bleu sur la stèle conservée au musée de Ghizeh, le disque, juste à l'horizon, porte un point peint en bleu ; le fait que le rayon bleu est très brillant à Memphis, là où fut gravée et peinte la stèle, semble indiquer qu'on doit interpréter le point bleu sur la stèle comme signifiant le premier rayon du soleil levant[1].

Tout cela viendrait donc en confirmation de ce que j'ai avancé à ce sujet au mois de mars dernier. Donc, il semble bien que les anciens Égyptiens à Memphis, et probablement ailleurs, ont observé que les avant-derniers rayons du soleil couchant et les seconds rayons du soleil levant sont verts, puis, que le dernier et le premier rayons sont bleus. C'est d'après ces constatations qu'on aurait peint en vert et en bleu les représentations du soleil levant sur la stèle gravée et peinte, il y a cinq mille ans, ce qui serait, par suite, la plus ancienne attestation d'un phénomène naturel ou astronomique conservé sur un monument original, celui du « soleil vert ».

1. Je connais ailleurs un certain nombre d'exemples où l'on voit la couleur verte sur le soleil représenté à l'horizon.

NOTE SUPPLÉMENTAIRE

SUR LE

NOM DU FLEUVE D'ÉGYPTE[1]

L'âme d'un peuple, c'est sa langue ; l'âme de l'Égypte, c'est le Nil. Croyant que tout ce qui a rapport au Nil est intéressant pour l'Institut, je voudrais attirer son attention sur « une petite objection » que M. Ventre bey [2] formule en disant : « Les géographes modernes ne devraient pas appeler les deux fleuves qui se rejoignent à Khartoum l'un le *Nil blanc* et l'autre le *Nil bleu*..... Disons plutôt avec l'arabe : *Bahr-el-Abiad*, *Bahr-el-Azrak* et *Bahr-el-Nil*, c'est-à-dire le « fleuve blanc », le « fleuve bleu » [3], le « fleuve » du Nil » *(Bahr-el-Nil)*.

Je crois qu'on peut faire une petite modification à ces remarques si judicieuses.

Dans la séance de novembre, j'ai attiré votre attention sur l'opinion de Wilkinson, qui veut traduire Bahr-el-Az-

1. Publié dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1893, 3e série, t. IV, p. 455-456.

2. *Essai sur les noms du fleuve égyptien et sur l'étymologie du mot « Nil »*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1892, p. 226.

3. A part l'objection que ces noms ne désignent pas suffisamment ces deux fleuves et peuvent donner lieu à des équivoques et à des malentendus.

rak par le « fleuve noir »[1]. N'ayant jamais moi-même séjourné dans le Soudan, je me suis renseigné auprès de personnes qui y avaient passé de nombreuses années. Selon l'opinion de ces personnes, les eaux du *Bahr-el-Abiad* sont blanches, mais celles du *Bahr-el-Azrak* sont noires.

On m'a assuré que, dans le Soudan, le mot اسود « noir » est très peu usité dans ce sens, étant remplacé par le mot أزرق[2], qui, ici en Égypte, signifie « bleu » ; mais, dans le Soudan, le mot أزرق a également la signification de « noir », d'où le nom *Bahr-el-Azrak* « le fleuve noir ».

On m'a cité un certain nombre d'exemples du mot أزرق employé pour indiquer la couleur noire. Pour n'en citer qu'un, en voici qui est tout d'actualité ; récemment, ici au Caire, la presse arabe s'est occupée d'un personnage de là-bas nommé عثمان الازرق, c'est-à-dire « Othman le Nègre ». En somme, il semble bien qu'on doive dire le fleuve Blanc, le fleuve Noir, et le fleuve le Nil, ou mieux le Nil[3].

1. Wilkinson, *The Ancient Egyptians*, vol. II, p. 20; *Black flag. Slatin*, p. 372, p. 303 et 530.

2. Peut-être la cause en est le double sens du mot سود « être noir », سود « noircir », puis « dénigrer, calomnier », etc., سود « noir, néfaste » (cf. نهاد اسود, etc.). Pour éviter les amphibologies entre les sens du mot que nous venons de voir, on aurait donné, par extension, au mot ازرق « bleu » le sens de « noir ».

3. Ou bien « le Nil blanc, le Nil noir et le Nil ».

Quant à l'observation de M. Ventre bey (*Bulletin*, 1892, p. 242) que Νεῖλος contient la diphtongue ει « qui, il est vrai, est prononcée ι par tous les Grecs modernes », cf., d'un côté, l'égyptien *Ne-il-u* et le grec Νεῖλος, et, de l'autre côté, l'égyptien *Ne-il-u* et le copte ⲛⲓⲁⲣⲟⲟⲩ, par exemple, *Exode*, VIII, 1, du copte.

Quant à la prononciation et à la transcription des R et L, voy. Jacques de Rougé, *Mémoire sur l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien*, p. 63 et suiv. (cf. Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*,

p. 296, cf. p. 302), puis, en démotique, Brugsch, *Gram.*, § 54; Groff, *Les deux versions démotiques du décret de Canope* (texte), p. 1 et s.; enfin, en copte, Stern, *Koptische Grammatik*, § 32, 33 : « Der mittelägyptische und mehr der fayyumische Dialect schreiben für das ⲣ der andern Dialecte gewohnlich ⲗ », ce qui donnerait lieu, peut-être, à réfléchir pour le λ au mot Νεῖλος et au mot *Neilos* lui-même? — J'espère revenir sur ces questions en faisant l'histoire du nom du fleuve d'Égypte chez les Grecs, les Romains, etc.

CONTRIBUTION

A

L'HISTOIRE DE LA RAGE[1]

Une des questions qui intéressent le plus l'Institut égyptien est celle de la rage, mais, avant de faire quelques observations, au point de vue égyptologique, qui peut-être se rapportent à ce sujet, je voudrais en quelque sorte suivre à travers les siècles l'usage d'un étrange remède employé pour combattre l'hydrophobie. D'après M. le Dr Abbate pacha, Pline aurait parlé « du *foie* de *chien* enragé donné » comme médicament préventif et curatif » et, selon le Talmud, il est défendu de donner à manger, à celui qui a été mordu, le foie d'un chien enragé[2].

Pline vivait au premier siècle de l'ère chrétienne. Quant à la date du Talmud, l'enseignement, d'abord oral, des écoles rabbiniques fut mis par écrit vers le IIe ou IIIe siècle de l'ère chrétienne, et forma un ouvrage connu sous le nom de Mishna « répétition » ou « seconde loi ». La Mishna elle-même fut l'objet de commentaires. Vers le IVe ou Ve siècle, celle de la Palestine fut mise par écrit et reçut le nom de Guémara (supplément, complément) de Jérusa-

1. Publié dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, IVe série, 1893, p. 459-461.

2. *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1890, p. 208 et suiv.; cf. 1891, p. 179 et suiv.

lem; puis, vers le VIe ou VIIe siècle, on rédigea la Guémara de Babylone. La Mishna accompagnée de la Guémara forme le Talmud (enseignement[1]). Ainsi il y a deux Talmuds, celui de Jérusalem, du Ve siècle, et celui de Babylone, des VIe et VIIe. C'est dans le Talmud de Babylone, d'après notre vice-président, que l'on trouve une prohibition de l'usage du foie du chien enragé. C'est à ce propos qu'aurait été mentionné un rabbin, Mathia ben Harasch, — un personnage de ce nom aurait vécu au IIe siècle; — d'un autre côté, Maimounides, né en 1135, aurait discuté le passage du Talmud. Un peu après la rédaction du Talmud, aurait vécu le médecin arabe Avicenne (de 980 à 1036) qui, après avoir parlé de divers remèdes contre la rage, aurait dit[2] : « On a encore prescrit, sous forme d'aliment, le foie rôti d'un chien enragé, particulièrement celui de l'animal auteur de la morsure, ou encore, lorsque l'horreur de l'eau s'est déclarée, le foie du même animal joint à son cœur ou à de la peau d'hyène rôtie[3] ».

Au XVIe siècle, selon Ech-Charany, on emploie « le foie du chien auteur de la morsure; quand, après l'avoir fait rôtir, on le mange à la dose d'un demi-mitskal par jour, le malade ainsi traité est sauvé et n'aura pas horreur de l'eau ». De même, Daoud el-Anthaky aurait dit : « Le foie du chien,

1. Voy., par exemple, Preiswerk, *Grammaire hébraïque*, 4e édit., Introd., p. XXXIX et suiv., et Vigouroux, *Manuel biblique*, § 196 et suiv.

2. Selon M. Camussi, *La rage, son traitement, et les insectes vésicants chez les Arabes*, dans le *Journal asiatique*, 1888, t. I, p. 375.

3. Notons un rapprochement entre Pline et Avenzoar (1133-1198). Selon le docteur Abbate Pacha : « Dans son grand ouvrage, chap. XXXII, » Pline dit : « Dans la morsure du chien enragé. on préserve de l'hy- » drophobie en appliquant sur la plaie la cendre d'une tête de chien » (pour sa cervelle)... Cette cendre est bonne aussi en breuvage... » (*Bulletin de l'Institut égyptien*, 1890, p. 212). Selon M. Camussi, Avenzoar aurait recommandé « la tête du chien, brûlée, réduite en poudre, » pétrie avec du vinaigre et employée en topiques » (*Journal asiatique*, 1888, t. I, p. 384).

rôti et pris comme aliment, le sang du même animal, ingéré en potion..., constituent autant de remèdes d'une efficacité éprouvée. » Suit une autre recommandation : « Le foie du chien, mélangé avec d'autres substances, mais jamais seul[1]. »

A propos de la communication de notre vice-président, M. Piot faisait observer « qu'actuellement encore, les Arabes appliquent sur la morsure produite par un chien enragé, à titre de remède préventif, le poil du chien mordeur, et donnent à manger à la personne mordue le cœur du chien, extrait de la poitrine immédiatement après qu'il est mort naturellement ou qu'il a été abattu[2] ». Une forme du premier de ces remèdes aurait été connue de Daoud : « Les poils du loup appliqués sur la morsure avec du sel ammoniac[3]. » Quant au second, nous avons vu chez Avicenne que le cœur est utilisé. D'un autre côté, de nos jours, selon M. Camussi[4], en Algérie, « on fait manger au blessé le cœur cru et pantelant du chien même qui l'a mordu ». D'après le même auteur, les nomades, à Touzer et dans les oasis du Beled-el-Djérid tunisien, « administrent divers remèdes, tels que le foie rôti du chien enragé qui a causé la maladie ».

Rappelons que, selon notre vice-président, l'usage de donner à un mordu le foie d'un chien enragé se retrouve en Asie, et « on prétend que ce serait aussi un usage pratiqué chez les nègres de l'intérieur de l'Afrique[5] ».

Ainsi se font suite Pline, le Talmud, la médecine arabe, et les usages encore en vigueur de nos jours.

***

Du présent jetons un coup d'œil sur le passé. On serait

1. Camussi, *Journal asiatique*, 1888, t. I, p. 389, 392, 394.
2. *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1890, p. 212 et suiv.
3. Camussi, *Journal asiatique*, 1888, t. I, p. 394.
4. *Journal asiatique*, 1888, t. II, p. 284 et 290.
5. *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1890, p. 212.

surpris de trouver la mention de l'hydrophobie, comme maladie du chien, dans les textes des anciens Égyptiens; pourtant on peut rencontrer des allusions qui, en quelque sorte, sous-entendraient, supposeraient la connaissance de cette maladie, soit, par exemple, dans les textes magiques, ayant pour but la protection de l'homme contre la morsure des bêtes dangereuses, ou bien dans des romans, etc.

Je voudrais attirer votre attention sur un certain nombre de textes très connus. Dans un passage du Papyrus magique Harris, il serait dit : « Je reste à la campagne, Horus me fait la parcourir. Je suis appuyé sur l'effet de l'écrit excellent, qui m'a été mis en mains aujourd'hui..., qui musèle la bouche des lions, des hyènes et des chiens. » Un autre passage, quoique le chien ne soit pas mentionné, contient peut-être une indication qui ne sera pas sans valeur. Il est dit : « Viens à moi, O seigneur des dieux! Écarte de moi les lions venant de la terre, les crocodiles venant du fleuve, la bouche de tous les reptiles mordants sortis de leur trou[1]. »

Parmi les jours fastes et néfastes de l'année égyptienne, il est dit, au deuxième mois de la première saison, jour 23e : « progéniture quelconque, en ce jour, la tuera (le) crocodile ». Au 27e jour de ce même mois il est dit : « ... s'il y a une progéniture (quelconque), en ce jour, la tuera (le) serpent[2] ». Notons la progression; d'abord le crocodile, puis le serpent. Enfin, à propos de la morsure d'un serpent, rappelons que, selon la légende, lorsqu'Isis et Horus furent en Syrie, Horus fut piqué par un serpent. Isis lui aurait dit : « Ne pleure pas, mon fils,... lèche[3] les ouvertures de la blessure,... ce que tu lècheras tu l'avaleras[4], point de germe en

1. Chabas, *Mélanges égyptologiques*, 3e série, t. II, p. 257 et 270.

2. *Papyrus Sallier IV*, pl. 6, l. 6, 1, 10; pl. 7, l. 1. Voy. Maspero, *Romans et poésies*, p. 41 et suiv.

3. *Lekeh*, cf. ⲗⲉⲕϩ — ⲗⲱⲕⲉϩ, *lingere*, *delingere*, *lambere* (Peyron, *Lexique*, p. 84 et suiv.).

4. *Amem*, cf. *amam*, «avaler, dévorer» (Pierret, *Voc. hiérogl.*, p. 71).

lui au monde[1] », ce qui, dit M. Revillout, « n'a aucun inconvénient pour le venin du serpent. Une pratique semblable serait, au contraire, très dangereuse pour la morsure d'un chien enragé, morsure pour laquelle nous avons dans le Papyrus magique une recette toute différente[2]. » Dans un conte — la rédaction qu'on en possède serait, croit-on, de la XXe dynastie[3] — il est question d'un prince pour lequel les Hathors prédirent à sa naissance : « le tuera le crocodile, ou bien le serpent, ou bien le chien ». Notons la même progression que nous venons de voir, d'abord le crocodile, puis le serpent; ici on n'a plus le chien. Un jour, l'enfant veut avoir un chien et on lui en donne un. Le jeune homme se marie, il raconte à sa femme son destin. Elle lui propose de tuer le chien, ce qu'il refuse de faire. Alors, dans le roman, un crocodile entre en scène, mais il y avait un géant qui le gardait. Le jeune homme s'endort, un serpent vient pour le mordre; le serpent est tué, puis la femme dit : « Vois, ton dieu a donné un de tes destins en ta main. » Un jour, le jeune homme sort accompagné de son chien; il rencontre le crocodile. — A ce point de la narration, le papyrus devient très mutilé et la fin manque, mais, ainsi que M. Maspero le fait observer, « la fin du récit n'est pas difficile à restituer. Le prince triomphe du crocodile; mais le chien, dans l'ardeur de la lutte, blesse mortellement son maître et accomplit, sans le vouloir, la prédiction des Hathors[4] ».

Ainsi, selon le roman, la mort du prince doit être causée, soit par le crocodile, par le serpent, ou par le chien; le serpent est tué, restent le crocodile et le chien. On voit, dès le

1. Revillout, *Un fragment de la légende osiriaque*, dans la *Revue égyptologique*, t. II, p. 12 et suiv., pl. 19; *Le Roman de Setna*, introd., p. 18 et suiv.

2. Revillout, *Le Roman de Setna*, introd., p. 19 et suiv.

3. Voy. Maspero, *Le Conte du Prince prédestiné*, *Romans et poésies* (*Études égyptiennes*) et dans *Contes populaires de l'Égypte ancienne*.

4. Maspero, *Romans et poésies*, p. 24; cf. *Contes populaires*, p. 244.

début, par l'importance donnée au chien, que c'est lui, probablement, qui doit causer la mort de son maître; mais, en tous cas, le chien y est considéré comme étant aussi dangereux que le crocodile ou le serpent. C'est dans un roman, si l'on veut, mais on est surpris de voir représenté un animal considéré ordinairement inoffensif comme étant redoutable; car la morsure d'un chien, du moins, le croyons-nous, n'est pas fatale. Maintenant, on peut se demander s'il n'y a pas quelque chose de sous-entendu? Ne serait-ce pas la maladie si redoutée de nos jours? la rage.

ÉTUDE

SUR UNE

QUESTION DE GÉOGRAPHIE HISTORIQUE[1]

On raconte que jadis tous les habitants de la terre parlaient la même langue et qu'il arriva, dans leurs migrations, qu'ils s'arrêtèrent dans une vallée. Alors ils parlèrent entre eux, disant : « Allons, bâtissons pour nous une ville et une tour, et (que) sa tête (soit) aux cieux, et faisons pour nous un signe, de peur que nous ne nous dispersions sur la face de toute la terre[2]. »

Voilà une conception de la plus haute et belle antiquité. La terre est censée être comme une vaste plaine, entrecoupée, il est vrai, par des collines et des vallées. Les habitants, à l'état nomade, comme un énorme troupeau, erraient au hasard, et il fallait que chacun fît bien attention : si l'on se séparait, peut-être ne se retrouverait-on plus. On est bien avant l'époque patriarcale, il n'y a pas encore de sentiers, il n'y a pas encore de guides, mais on entrevoit une préoccupation : « bâtissons pour nous une tour », qui sera un signe,

1. Voir le *Compte rendu de la séance du 20 février 1894*. — Cet article a été publié dans le *Bulletin de la Société khédiviale de Géographie*, IVe série, 1894, p. 145-157.

2. *Genèse*, XI.

un point de ralliement. La vie nomade tend à se changer en vie sédentaire[1].

Dans la vieille légende patriarcale, ou roman, de Job, on trouve, mais sous une forme bien poétique, la même conception du monde. La terre est assimilée à un vaste tapis étendu; la lumière de l'aurore, en venant l'éclairer, chassait les malfaiteurs, comme, quand on secoue un tapis, on en chasse la poussière[2].

Mais l'homme était susceptible de progrès. Bien et bien des fois il avait attendu avec impatience l'aurore, épié les premiers rayons de lumière et salué le soleil levant qui chassait les ténèbres, éveillait la nature et faisait revivre le monde.

Le côté vers lequel il tournait ses regards devenait pour lui le devant, l'avant, l'*orient*, et, par suite, l'arrière était l'*occident*, la gauche, le *nord*, et la droite, le *sud*. Ainsi naquirent avec le jour, aux rayons du soleil levant, qui rendait visible la terre, les premiers éléments qui sont la base de toute géographie. Le monde fut divisé en quatre parties : est, ouest, nord, sud, et voilà le premier système d'orientation; c'est celui, à peine modifié, qui est employé encore de nos jours. Mais, pendant les cinq mille ans de son existence probable, il doit avoir eu une histoire. Sans essayer d'être complet, notons en quelques épisodes, plus particulièrement parmi ceux qui ont eu lieu dans la vallée du Nil. Il faut supposer que l'origine du système d'orientation que nous venons de décrire eut lieu chez les Sémites, en Asie. Il est souvent difficile, dans le texte hébreu de la Bible, de savoir si l'on doit traduire *semol* par « gauche » ou par « nord » et *yamin* par « droite » ou par « sud ». Abram aurait dit à Lot : « Si (tu vas) à *gauche*, j'irai à *droite* »; d'après les Septante, ἀριστερά et δεξιά, ou : « Si (tu vas au) *nord*, j'irai

1. Souvenir du cours de M. Renan au Collège de France.
2. *Job*, XXXVIII, 13; voy. Renan, *Le Livre de Job*, p. 167.

vers le *sud* »; suivant le Targum, *çaphon* et *darom*. On éprouve la même difficulté dans un beau passage de *Job* où l'univers est décrit :

Si je vais vers l'orient, Il n'y est pas;
Si je me tourne vers l'occident, je ne L'y trouve pas.
Exerce-t-Il son pouvoir dans le nord? Je ne Le vois pas.
S'enfonce-t-Il dans les profondeurs du sud? Je ne L'aperçois pas[1]!

Dans ce passage, la version grecque traduit *qèdèm* « orient » par πρῶτος, *'ahor* « occident » par ἔσχατος, *semol* « nord » par ἀριστερά, et *yamin* « sud » par δεξιά.

On peut non seulement supposer le berceau du système d'orientation sémitique en Asie, mais on peut même se figurer que son origine ait été en Mésopotamie; en tout cas, il y était employé. On a alors deux points géographiques fixes : le pays à l'est du Tigre était nommé *Elamtu* « Élam », de *el-la-mu* « devant », c'est-à-dire le pays « de devant », et la Phénicie était nommée *a-har* « derrière », c'est-à-dire « le pays qui se trouve derrière ».

Le temps, qui efface toute chose, a complètement oblitéré, s'il a jamais existé, le système d'orientation employé par les peuples autochtones de la vallée du Nil. Les antiques aïeux des anciens Égyptiens, à leur arrivée, auraient apporté avec eux de leur patrie, en Asie, le système d'orientation ayant pour point initial l'orient, le côté du soleil levant, mais au cours des siècles le système entier a subi une transformation des plus étranges : le point initial a été déplacé, et, en quelque sorte, a entraîné tout le système avec lui.

Les plus anciens monuments de l'Égypte, les pyramides, sont orientés exactement sur les quatre points cardinaux.

On trouve, par exemple, dans le texte de Téti : « (Ainsi que) le vent de l'*est* (vient) après le vent de l'*ouest*... comme

1. *Job*, XXIII, 8 et suiv.; Renan, *Le Livre de Job*, p. 100.

le vent du *nord* vient après le vent du *sud* ». Les points cardinaux sont indiqués dans le même ordre que nous venons de voir chez les Sémites, dans le passage précité du *Livre de Job*[1].

Mais le point initial, de même que la boussole sous une influence magnétique, semble avoir eu une tendance à tourner vers le nord, car, dit-on, sous l'ancien empire « l'orientation vers le nord est la règle suivie pour la construction des pyramides, qui ont leur entrée au nord »[2].

Relativement aux bâtiments du culte, l'ancien système a pourtant prévalu. Ainsi « le temple égyptien, image du monde, était orienté vers l'est, comme le temple grec, en théorie : sa façade principale était censée regarder l'orient, et sa façade postérieure l'occident; ses deux côtés correspondaient par conséquent au sud et au nord, de sorte que le droit était en rapport avec le ciel du midi et les produits comme les nomes du midi, celui de gauche avec le ciel, les produits et les nomes du nord »[3].

La civilisation égyptienne allait vers le sud, en remontant le fleuve, d'où, pour le peuple, le sud devient le côté de devant; on tournait ainsi le système d'orientation. Le devant était le « sud », l'arrière le « nord », la gauche l'« est », la droite l'« ouest ». A l'époque des pyramides, on avait déjà tourné vers le sud le point initial, car on trouve le mot *amen*(-ti) — le sémitique *yamin* « droit » — employé avec les deux sens « droit » et « occident »[4].

C'est d'après ce système que, sur les pyramides votives,

1. Voy. Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*, p. 464; *Têti*, dans le *Recueil de Travaux*, t. V, p. 13; cf. *Psaumes*, CXXXIX.

2. Voy. Lefébure, *Rites égyptiens*, p. 18 et suiv. Quant à la pyramide à degrés, voy. mes notes supplémentaires dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, novembre 1893 [; cf. p. 190 sqq. du présent volume].

3. Lefébure, *Rites égyptiens*, p. 33 et suiv.

4. *Recueil de Travaux*, *Pépi*, l. 406. Cf. Erman, *Zeitschrift*, XXXI, *Die Worte für Westlich*.

« le principal personnage est ordinairement figuré en adoration, la face tournée vers le midi ; à sa gauche sont les formules d'invocations au soleil levant, et à sa droite des formules analogues adressées au soleil couchant »[1].

Dans les représentations figurées on voit souvent la terre *(Seb)* représentée sous la forme d'un homme étendu, quelquefois peint de couleur verte, d'autres fois couvert de feuillage ; le ciel *(Nout)*, sous la forme d'une femme, est soulevé au-dessus de lui par le dieu *Shou*. C'est évidemment à ce tableau qu'on fait allusion, dans Hermès Trismégiste, quand il est dit que : « La terre est au milieu de l'univers comme un homme couché sur le dos et regardant le ciel ; ses différentes parties répondent aux membres humains. Elle tourne ses regards vers le ciel comme vers son père... Elle a la tête placée du côté du midi, l'épaule droite vers le vent d'est, la gauche vers le vent libyen, les pieds sous l'Ourse... ». C'est bien la position de l'Égypte.

De même qu'il y avait des dialectes de la langue égyptienne, celui de la Haute et celui de la Basse Égypte, « les contrats de Thèbes énumèrent d'abord les voisins du sud, puis ceux du nord, de l'est et enfin de l'ouest. Ceux de Memphis intervertissent l'ordre... et, après le midi et le nord, donnent la prééminence à l'ouest sur l'est[2] ». On voit que le point initial tend à se déplacer, à tourner vers le soleil couchant.

Selon Plutarque, les Égyptiens auraient considéré l'est comme la face du monde, le nord comme le côté droit, et le sud le gauche ; par suite, l'ouest aurait été le devant, et, enfin, ici, le point initial serait à l'occident.

Plutarque rapporte une légende selon laquelle Saturne

1. Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*, p. 466.

2. Revillout, *Revue égyptologique*, t. II, p. 39. — On trouve dans les textes hiéroglyphiques la mention des points intermédiaires, nord-est, nord-ouest, sud-est, sud-ouest, de même que dans nos langues modernes.

(Κρόνος) serait né à gauche, mort à droite, légende qu'il assimile au Nil qui aurait son origine au sud, ou à gauche, et se jetterait dans la mer au nord, ou à droite. Pourtant il faut se rappeler la position de la déesse *Nout*, personnification du ciel et que le soleil, suivant le système d'orientation populaire des anciens Égyptiens, se lève (serait né) à l'orient, ou à gauche, et se couche (serait mort) à l'occident, ou à droite[1].

Ainsi tournait lentement, poussé, pour ainsi dire, par une main invisible, le point initial du système d'orientation égyptien, tantôt peut-être au nord, assurément à l'est, au sud et, comme nous venons de le voir, à l'ouest : il suivait le cours du soleil.

Ainsi les deux grandes races de l'antiquité avaient chacune son système d'orientation ; le Sémite tournait sa face vers le soleil levant, le Hamite vers le midi. Lorsque les rapports entre ces deux peuples deviennent de plus en plus intimes, on trouve, dans les textes égyptiens appliqués à l'Asie, les termes usités par le système d'orientation asiatique, et de même, dans les textes sémitiques relatifs à l'Égypte, le système d'orientation égyptien[2].

Des noms et termes géographiques, en passant d'un peuple à un autre, furent, soit *transcrits par allitération* ou bien *traduits*, quelquefois transcrits et aussi traduits.

Chez les Sémites, *yemin* signifie la « droite » et le « sud » ; chez les Égyptiens, il a pris le sens de « droite » et

1. *Mélanges d'archéologie*, t. I, p. 117; *Hermès Trismégiste*, édit. Ménard, p. 205 (*Seb* représente bien la position occupée par l'Égypte); *Plutarque*, édit. Parthey, p. 54-55; Chabas, *Les Inscriptions des mines d'or*, p. 33. Pour une étude plus développée des rapports entre ces peuples, voyez mon *Étude sur les rapports entre l'Égypte et le Livre de Jonas* (*Mém. de l'Inst. égypt.*, t. III).

2. Voy. mon étude sur *L'Égypte et la Bible au point de vue géographique*, dans le *Bulletin de la Société khédiviale de géographie*, IIIe série, p. 801 et suiv.[; cf. p. 152-170 du présent volume].

d'« ouest ». Chez les Sémites la « gauche » est le « nord », et dans le décret de Canope, la Syrie est nommée *Retennu-(t) ab-t* « Retennu gauche »; ici le texte égyptien porte la traduction *ab* « la gauche », c'est-à-dire à gauche du royaume des Ptolémées (formé par la Libye, l'Égypte et l'Arabie), suivant le système d'orientation asiatique. La Phénicie était nommée, par des Sémites, *mat ahâré*, c'est-à-dire *le pays qui est arrière, derrière;* on trouve ce nom transcrit, dans les textes égyptiens, « Khar » et traduit par *Kefa*, mot qui signifie en égyptien « derrière »[1].

Suivant le système populaire d'orientation égyptien, *ha* « derrière » sert à désigner le nord, dès une bien haute époque. La mer Méditerranée est au nord de l'Égypte, le nord pouvait être désigné comme le côté de la mer[2]. En égyptien, le « sud » était le « devant »; dans le texte hébreu de la Bible, on le trouve désigné par le mot *qâdim* « devant »[3].

Le nom d'une ville égyptienne était *Khem :* le dieu *Khem* ayant été assimilé au *Pan* grec, la ville est nommée tantôt Χέμμις, tantôt Πανόπολις.

Les Égyptiens nomment le pays à l'est de la vallée du Nil *teser* « rouge » et, par extension, les habitants et la mer qui la borne. Les Grecs traduisirent cette désignation ainsi : les peuples furent nommés les Ἐρυθραῖοι et la mer qui la borne était la mer Ἐρυθρὰ (θάλασσα). Strabon et Pline transcrivirent le nom grec de cette mer par « Erythraeum », qui est aujourd'hui devenu « Erythrée ». Cicéron traduit ce nom grec par « Mer Rubrum ». C'est cette forme, traduite de nouveau, qui sert dans nos langues modernes à désigner la mer Rouge.

1. Voy. Brugsch, *Revue égyptologique*, t. II, p. 324.

2. *Exode*, x, 19. — Notons dans les passages *Isaïe*, XLIV, 12, et *Psaumes*, CVII, 3. Il est évident qu'il faut corriger *yam* par *yamin;* cf. *Psaumes*, LXXXIX, 13 (hébreu), avec la traduction grecque (LXXXVIII, 13).

3. *Genèse*, XLI, 6, 23, 27; *Exode*, X, 13, cf. XIV, 21.

En terminant, voici un bon exemple de la façon dont on modifiait, en passant d'un peuple à un autre, un nom propre. La même ville pouvait avoir plus d'un nom. Ainsi, la désignation sacrée d'Héliopolis était *An*, transcrit dans la Bible *On;* le nom populaire de cette ville était *Pa-Ra*, c'est-à-dire « demeure du soleil », que l'on trouve traduit en hébreu par *bet sèmès* « maison du soleil ». Dans la version grecque des Septante on lit les deux noms égyptiens, l'un transcrit, l'autre traduit : « καὶ Ὤν, ἥ ἐστιν Ἡλιούπολις ». La version copte traduit le grec Ἡλιούπολις par « la ville du soleil ». Enfin, nos langues modernes ont conservé la transcription du nom grec « Héliopolis ». L'arabe عين شمس serait comme un écho de l'ancienne désignation égyptienne[1].

Nous avons constaté le système d'orientation des Sémites employé, relativement à l'Asie, par des Égyptiens; de même, le système d'orientation populaire des Égyptiens employé, relativement à l'Égypte, par des Sémites. Maintenant, trouve t-on, dans les textes grecs, trace du système d'orientation égyptien? Hérodote dit que les Grecs écrivent de la gauche à la droite et les Égyptiens de la droite à la gauche, ce qui est vrai; puis il ajoute que les Égyptiens disent qu'ils écrivent à droite et les Grecs à gauche[2].

Il est probable qu'Hérodote fait allusion à une observation qu'on lui aura faite et qu'il n'a pas toute rapportée, ou bien, encore, qu'il n'a pas bien comprise.

Les Égyptiens s'orientaient vers le sud, les Grecs vers le nord; par suite, la partie du monde qui serait à la gauche des Égyptiens, serait à la droite des Grecs, et celle qui serait

1. Voy., à ce sujet, Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*, p. 250 et suiv.; Gesenius, *H. W. B.*, p. 20; *Exode*, I, 11 (des versions grecque et copte). — Voy. *Denkmäler*, III, 144 (n° 9); *B. S. K. G.*, III, 668. Cf. *Genèse*, XXIII, XLIX, 23 et suiv.; L, 5 et suiv., 13.

2. *Hérodote*, II, XXXVI.

à la droite des Égyptiens serait à la gauche des Grecs. Maintenant, on peut supposer qu'un écrivain, un lettré, aura fait cette observation à Hérodote. On peut même se figurer que l'écrivain était assis à l'ombre, ou le dos tourné au soleil, position bien naturelle en Égypte pour que les écrits soient à l'ombre ; Hérodote aurait observé qu'il écrivait de la droite à la gauche, le contraire de la manière des Grecs, ce qu'Hérodote lui aurait fait observer. A ce propos, l'écrivain, un Égyptien connaissant la langue grecque, ou un Grec connaissant la langue égyptienne, lui aurait expliqué que le côté gauche, suivant le système d'orientation des Égyptiens, était celui de droite des Grecs et, par suite, que le côté droit des Égyptiens était celui de gauche des Grecs ; puis il aurait dit qu'au point de vue égyptien il écrivait vers la partie du monde qui est à droite, et qu'un Grec écrirait dans la direction contraire à la sienne, c'est-à-dire vers la gauche. Les traducteurs alexandrins du Septante virent bien qu'à l'*Exode*, x, 13 et 19, il s'agissait du midi et du nord, et non pas de l'est et de l'ouest ; à l'*Exode*, xiv, 21, ils traduisirent *qadim* par Νότος.

Parmi les épisodes de l'*Exode*, peu après avoir quitté le mont Sinaï, un vent, dit-on, « fit venir des cailles de la mer » ; selon le récit, la mer la plus proche aurait été le golfe Arabique, dans ce cas le vent serait venu de l'est[1].

Le psaume lxxviii, 26, fait allusion à cet incident en disant : « Il suscita le vent d'orient *(qadim)* dans les cieux, et il amena par sa force le vent du midi *(témân)*. »

La version grecque traduit ce passage par : « Ἀπῆρεν νότον ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἐπήγαγεν ἐν τῇ δυναστείᾳ αὐτοῦ λιβά[2] ». Ici *qâdim*, le « vent d'orient », est rendu par Νότος, le vent du midi, et *témân*, le « vent du midi », par λίψ. La version copte traduit Νότος par ⲧⲟⲩⲣⲏⲥ, vent du sud ; la version arabe porte جنوب et

1. *Nombres*, xi, 31.
2. Ψαλμ. OZ' 26.

λίψ est traduit par ⲉⲙⲉⲛⲧ, et l'arabe dit غربى « occident ». Ainsi, il semblerait bien que la version grecque ait traduit le texte hébreu au point de vue, ou suivant le système d'orientation des Égyptiens, et qu'elle ait été suivie par les versions copte et arabe. Dans l'arabe littéraire, on a conservé l'ancien système d'orientation sémitique; ainsi شرق signifie « lever du soleil, orient », غرب « coucher du soleil, occident », شمال « côté gauche, nord », يمين « côté droit », تيمن « le sud[1] ».

Aujourd'hui, en Égypte, le *fellah*, se figurant suivre le cours du fleuve, tourne sa face vers le nord, qui est indiqué par le nom بحرى « vers la mer », c'est-à-dire, pour lui, « le nord »; قبلى lui sert à désigner le « sud », et شرقى « orient » signifie également « droite », غربى « occident » et « gauche »[2]. Ce serait le contraire du système populaire des anciens Égyptiens qui avait pour point initial le sud; mais le *fellah*, en s'orientant vers le nord, aurait fait ce que firent, peut-être, les aïeux des anciens Égyptiens, il y a bien et bien des siècles, car « il n'y a rien de nouveau sous le soleil ».

Chez les anciens Égyptiens, c'est une assimilation bien vieille, celle de « la vie d'un homme au cours diurne du soleil », de même que la vie d'un homme est assimilée à la vie d'un peuple.

Quelques indices laissent, peut-être, supposer que, dans la nuit du passé lointain, les aïeux des anciens Égyptiens s'orientaient vers le nord; nous venons de le constater, à l'aurore de l'histoire, on se tournait vers le soleil levant. Au midi de la prospérité, les anciens Égyptiens s'orientaient vers le sud; à l'époque de leur déclin, nous avons vu des indices qu'on se tournait vers le soleil couchant. Puis, de

1. L'orientation d'après la Mekke (ou قبلى) sort du cadre de la présente étude.

2. Yacoub Artin Pacha, *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1891, p. 265.

même qu'après que le soleil a tourné sa face vers l'*Amen-ti,* vient la nuit, l'Égypte, vieille de siècles, reposa dans ses tombeaux qu'elle avait creusés pour elle-même.

Chez les anciens Égyptiens c'est une croyance bien vieille: le soleil, qui disparaissait à l'occident, faisait un circuit au nord et reparaissait à l'orient.

Aujourd'hui, comme, peut-être, de même qu'on fit au crépuscule de la période préhistorique, les Égyptiens s'orientent vers le nord. « Ce qui a été, c'est ce qui sera, et ce qui a été fait, c'est ce qui sera fait », dit-on. Tournons alors nos yeux vers l'orient; on croit y voir déjà poindre l'aurore. Espérons que bientôt les gloires du passé revivront en Égypte, au jour d'une ère nouvelle.

QUELQUES NOTES[1]

I

SUR L'ÉTYMOLOGIE DU NOM DE THÈBES

En égyptien, *ap* signifiait « petite maison, édicule », et servait à désigner « un quartier de Thèbes » ; au pluriel, *api-u* était un des noms de la ville de Thèbes. Ce serait, dit-on, ce nom, précédé de l'article féminin singulier, *ta*, soit *ta-api-u*, que les Grecs auraient transcrit par Θῆβαι, d'où le nom moderne, Thèbes.

D'abord on est surpris de trouver un nom au pluriel précédé par l'article singulier, ce qui pourtant est explicable mais, à part cette question, l'origine des noms adoptés par des peuples étrangers doit souvent être cherchée dans la langue populaire. On trouve la ville de Thèbes désignée, dans les textes démotiques, par le nom *tap*. Le premier caractère est le signe *ta* (abréviation du signe *ta*) « terre » (voyez, par exemple, pour le signe *ta*, *Rev. égyptol.*, t. II, nos 2 et 3, pl. 10, 11). Le second est *p*. Il faudrait supposer que les deux voyelles qui se rencontrent en *ta-ap* sont représentées par la voyelle du signe *ta*, mais le texte grec transcrit par η (peut-être faudrait-il supposer *te-ap*, εα = η). Quant à la terminaison αι du grec Θῆβαι, elle peut être expli-

1. Publié dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, IIIe série, t. V, 1894, p. 175-181.

quée comme correspondant à un pluriel égyptien. Alors on aurait *ap, api-u, ta-api-u (te-api-u) tap (tapi-u)* Θῆβαι.

Il semble bien qu'on n'aurait qu'à garder l'explication qui reconnaîtrait le prototype Θῆβαι dans le mot *api-u*, mais au lieu de l'article singulier il faudrait expliquer le θ par le mot *ta* « terre »; ainsi Θῆβαι signifierait « terre » (des) *api-u*[1].

II

LA DATE DU PAPYRUS N° 1 DE BERLIN

Un des documents qu'on considère comme étant des plus importants pour l'histoire de la XIIe dynastie est le roman de Senehat, conservé par le papyrus n° 1 de Berlin. Le début manque, mais on l'a complété par un texte d'ostracon, publié dans le deuxième volume des *Mémoires de l'Institut égyptien.*

La narration est des plus simples. Un Égyptien se sauve au pays de Chanaan; après y avoir séjourné pendant un certain nombre d'années, il retourne en Égypte. Selon l'ostracon, sa fuite aurait été causée par le fait qu'il avait appris la mort du roi.

On suppose que l'ostracon est de la XXe dynastie[2]; quant au papyrus, on le croyait de la XIIe dynastie. M. Maspero le place entre la XIIIe et la XVIIIe. Il dit que le roman fut « composé, au plus tard, vers la XVIe ou la

1. Résumé. d'après mes souvenirs, du résultat d'une conversation à ce sujet avec M. Revillout. Voyez Brugsch, *Geographie der alten Ægyptens*, p. 177 et suiv.; Chabas, *Le nom de Thèbes,* p. 8; Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 216 et suiv.; Pierret, *Vocab. hiérogl.,* p. 18; Brugsch, *Gram. hiérogl.*, § 24; Wiedemann, *Herodots Zweites Buch*, p. 48.

2. Je le crois bien plus moderne. Notons que l'ostracon semble sous-entendre un état politique un peu différent de celui qui est généralement accepté ailleurs.

XVIIe dynastie[1] », c'est-à-dire à l'époque des rois pasteurs. Pourtant certaines expressions semblent indiquer qu'il faut placer la rédaction du manuscrit à une époque bien plus moderne.

Après avoir quitté l'Égypte[2], Senehat s'en va « au pays d'Édimà ». On se rappelle le célèbre passage de la *Genèse* où il est dit : « Et voici les rois qui ont régné au pays d'Édom avant qu'aucun roi régnât sur les enfants d'Israël[3] ». Certes, dit-on, quand ce passage fut écrit, il y avait eu des rois en Israël. Ou bien il y a une intercalation dans le texte, ou le texte a été rédigé après la fondation de la royauté, car la mention d'un événement suppose, nécessairement, que cet événement a déjà eu lieu ; de même, une mention qui montre la connaissance d'un fait indique que cette connaissance a été déjà acquise. Appliquons ce raisonnement à certains passages du roman de Senehat.

On est très surpris de trouver la mention du pays d'Édom à l'époque de la XIIe dynastie, mais avant de discuter cette question il serait bon d'être sûr qu'il y est réellement fait mention du pays d'Édom. Pour ma part je suis très tenté de lire *adim* ou *atema (adema)* et d'y voir une transcription de l'hébreu sémitique *'adâmâ*. On a proposé au lieu d'Édom de lire Qedem[4]. Senehat est représenté disant, à propos de son état prospère en Chanaan : « ... ma mémoire est (établie) dans le temple de tous les dieux[5]. » Il serait bien

1. Maspero, *Les premières lignes des mémoires de Sinouhit*, etc., dans les *Mémoires de l'Institut égyptien*, t. II, p. 2 ; *Contes populaires*, 2e édit., p. 91 ; *Le Papyrus de Berlin n° 1*, dans les *Mélanges d'archéologie*, t. III, p. 73 et suiv.

2. Senehat aurait traversé le Nil un peu au sud de l'île de Rodah, où se trouvait le pont de bateaux à l'époque arabe, et de nos jours un passage encore fréquenté.

3. *Genèse*, XXXVI, 31.

4. Meyer, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 1888, p. 46.

5. Maspero, *Mélanges d'archéologie*, t. III, p. 150.

étrange de trouver mention d'un « temple de tous les dieux » en Chanaan à l'époque de la XIIe dynastie. Peut-être est-ce une inadverdance du scribe égyptien qui se serait servi d'une expression qui lui aurait été familière, sous une forme ou sous une autre, en Égypte[1].

Puis il est dit du Pharaon que « sa tête est (exaltée) parmi les royautés de la terre »; plus loin, on parle de « tous les dieux du Delta et des îles de la Grande Verte (la Méditerranée)[2] ».

Pour établir combien ces expressions s'accordent mal avec les connaissances géographiques des anciens Égyptiens avant la XVIIIe, ou mieux avant la XIXe dynastie, jetons un coup d'œil sur l'histoire de l'Égypte.

Quand les anciens Égyptiens essayèrent de raconter leur propre histoire, ils avaient oublié tout souvenir de leurs premiers établissements dans la vallée du Nil, et ils supposèrent un premier roi d'une première dynastie qu'ils nomment « fondateur », en égyptien *mena*. Certes Ménès n'a jamais existé. Au contraire, *S-nefer-u*, dernier roi d'une IIIe dynastie, était un personnage réel; on raconte même que son prédécesseur s'appelait *Houni*. Il est aussi difficile de distinguer le premier rayon de l'histoire réelle que de dire là où la nuit cesse et où le jour commence.

Sous ce qu'on est convenu d'appeler les IIIe et IVe dynasties, les Égyptiens avaient des établissements en Sinaï et, sous la Ve, eut lieu la guerre contre les nomades d'Asie; de même que la VIe, qui poussait des conquêtes jusqu'en Éthiopie et en Nubie, les VIIe, VIIIe, IXe et X^e dynasties sont des époques bien obscures. L'histoire reprend avec la XIe, sous la XIIe; les peuples barbares furent repoussés et la paix et la prospérité furent rétablies en Égypte. C'est alors qu'auraient eu lieu les épisodes décrits dans le roman de Senehat. Après

1. Cf. *Jérémie*, XLIII, 12; *Nahum*, I, 14, et *Actes*, XVII, 22 et suiv.
2. Maspero, *Mélanges d'archéologie*, t. III, p. 156-160.

cette époque, il en vint une de trouble et la domination des rois pasteurs, puis fut fondée la XVIIIe dynastie. Alors la paix et la prospérité furent rétablies, l'horizon des Égyptiens s'élargit ; ils se répandirent dans le monde, avec lequel les rapports devinrent encore plus intimes sous la XIXe dynastie[1].

On voit combien il est déplacé de représenter un Égyptien de la XIIe dynastie parlant des royautés de la terre[2] ou des îles de la Méditerranée ; ces expressions seraient plus conformes aux connaissances de la XVIIIe, ou mieux de la XIXe dynastie.

Alors, quoique la couleur générale du récit du roman de Senehat, pour n'en citer qu'un seul, montre Chanaan d'une façon vague, conformément à ce que doivent bien avoir été les idées des Égyptiens de la XIIe dynastie[3], il faudrait supposer qu'un certain nombre de passages plus modernes ont été intercalés dans le texte, et, par suite, que la rédaction qu'on possède de ce roman doit avoir été faite, malgré la paléographie, vers la XVIIIe, ou mieux la XIXe dynastie.

III

SUR L'EMPLOI DES COULEURS VERTE ET BLEUE CHEZ LES ANCIENS ÉGYPTIENS

Dès une époque bien reculée, les anciens Égyptiens croyaient à l'existence d'un *double*, ou âme, qui, après la mort de la personne, pouvait s'en aller dans l'autre monde, mais ce n'était

1. Voy., par exemple, Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4e édit.

2. On comprendrait cette expression, par exemple, *II Rois*, XIX, 15, et *Psaumes*, LXVIII, 33, et, à plus forte raison, πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου, *Matth.*, IV, 8 (cf. *Luc*, IV, 5).

3. Cf. Maspero, *Contes populaires*, § LXXXVII et suiv.

pas exclusivement l'homme qui avait un *double*, ou âme, les objets en avaient également. On se figurait l'autre monde à l'instar de celui-ci, avec le *double* des objets déposés ou figurés dans le tombeau[1]. Les hiéroglyphes qui s'y trouvaient gravés avaient également leur double. On trouve des cas où l'on avait omis de graver la tête des serpents[2] ; on voit sur certains sarcophages, au Musée de Ghizeh[3], des serpents sans tête et aussi la tête des serpents séparée du corps ; le *double* d'un serpent sans tête, ou le *double* sans tête d'un serpent serait peu dangereux pour le *double*, ou âme, de l'homme (peut-être croyait-on tuer le *double* du serpent en coupant la tête de sa représentation). « Les serpents servant d'amulettes » pour les personnes ou les momies étaient parfois aussi » coupés par le milieu... Au tombeau de Séti Ier, la repré- » sentation du dieu de la guerre et du mal, Set, a été évitée » partout dans le nom du roi[4]. »

Pour que le *double*, ou âme, du défunt pût jouir, dans l'autre monde, du *double* des objets déposés dans son tombeau, on brisait quelquefois l'objet. « En brisant la » pierre sur laquelle les mémoires de Sinouhit étaient trans- » crits, on la tuait, et son *double* passait dans l'autre monde, » où le *double* du mort s'en délectait quand il était en » humeur de lire[5]. » Quant aux beaux textes soigneusement écrits et gravés, il eût été regrettable de les mutiler en les cassant. Il y avait, peut-être, croyons-nous, un autre moyen de transmettre à l'autre monde le *double*, ou l'âme de la pensée confiée à la pierre.

On se rappelle que j'ai attiré l'attention sur la couleur verte (ou bleue) du soleil dans l'horizon, d'où les anciens

1. Voy. Maspero, *Histoire ancienne*, 4e édit., p. 36 et suiv.
2. Lefébure, *Rites égyptiens*, p. 26.
3. Salles 12 et 17.
4. Lefébure, *Rites égyptiens*, p. 26.
5. Maspero, *Les premières lignes des mémoires de Sinouhit*, dans les *Mémoires de l'Institut égyptien*, t. II, p. 2.

Égyptiens auraient conclu que le soleil, de son coucher à son lever, était vert (ou bleu) et, par suite, l'autre monde aurait été illuminé par un soleil vert (ou bleu) ; les divinités des Égyptiens assimilées au soleil nocturne étaient peintes en vert (ou bleu) : d'où le rôle funéraire de cette couleur ou de ces couleurs[1]. Maintenant, croyons-nous, pour que le *double* des inscriptions passât au *double* ou à l'âme du défunt dans l'autre monde, on peignait les hiéroglyphes en vert (ou bleu). Il est peu probable qu'on aurait laissé au hasard un fait aussi important que l'emploi des couleurs.

On trouve un nombre de textes peints en vert (ou bleu) dès les époques les plus reculées : par exemple, les hiéroglyphes dans la pyramide du roi Pépi sont peints en vert. Quant au tombeau d'Ounas, les hiéroglyphes y sont remplis (ou quelquefois ont été remplis) d'une matière de couleur bleue. De même les étoiles du plafond ; pourtant, dans un nombre de cas (particulièrement dans la chambre du sarcophage) où la matière dont les étoiles furent remplies est tombée, on voit les étoiles peintes de couleur verte. Ou bien il faudrait supposer que les étoiles furent peintes de couleur verte et puis remplies de la matière de couleur bleue, ou bien la matière bleue appliquée sur la pierre blanchâtre lui aurait donné la couleur verte. En tout cas il se peut que, sous des circonstances favorables, la couleur (ou les couleurs) des étoiles fût vue à l'horizon. Alors on peut supposer que les anciens Égyptiens avaient observé, non seulement pour le soleil, mais aussi pour les étoiles, que leur couleur était verte (ou bleue) à l'horizon, au moment de leur disparition ou de leur apparition, et que cette observation aurait été

1. *Bulletin de l'Institut égyptien*, mars et novembre 1893 [; cf. p. 171-180, 190-193 du présent volume]. La couleur bleue avait peut-être un double rôle, celle de la mort, vert et bleu, et celle de la vie, rouge et bleu ; le premier rayon du soleil levant est souvent bleu. J'espère traiter prochainement encore plus en détail la question de l'emploi de chaque couleur.

faite longtemps même avant la construction des pyramides. Car c'est par ce phénomène qu'il faut expliquer l'emploi de la couleur verte (ou bleue).

Ainsi les anciens Égyptiens auraient cru, ou bien représenté le tombeau illuminé par la lumière de l'autre monde, ou bien le tombeau lui-même dans l'autre monde, ou encore on croyait transmettre à l'autre monde le *double* des textes. Peut-être toutes ces idées furent-elles associées; en tout cas, le résultat est le même, l'explication de l'emploi des couleurs ayant pour point de départ l'observation de la couleur du soleil dans l'horizon[1] et par suite la haute antiquité de cette observation[2].

1. Causé, je le crois, par la réfraction des rayons du soleil par l'atmosphère du désert. Voy. *Bulletin de l'Institut égyptien*, mars 1893, p. 149-150, note[; cf. p. 172, n. 1, du présent volume].

2. Le soleil à l'horizon (se levant ou se couchant) est représenté par un signe où le disque semble percer l'horizon qui s'élève de chaque côté; j'ai constaté bien des fois, quand le soleil est à l'horizon dans le désert, que la représentation est en apparence exacte. Tandis que nous admirons l'exactitude des observations et représentations des anciens Égyptiens, on ne peut qu'être étonné de voir que le signe de la lune qui sert à désigner le mois (et une partie du mois) figure avec les cornes en bas, dans une position où on ne voit jamais la nouvelle lune au soir après le coucher du soleil. J'ai bien vu, en Égypte et au Désert, la vieille lune pendant le jour, à l'ouest du soleil, et de même la nouvelle lune au matin, à l'est du soleil, dans la position où on la voit représentée sur les monuments; il est plus probable que les Égyptiens commençaient le mois avec l'apparition de la nouvelle lune au soir qu'au moment de la disparition de la vieille lune, mais il reste à expliquer, dans ce cas, pourquoi les Égyptiens auraient figuré la lune telle qu'on voit, au jour, la nouvelle lune après son lever et la vieille lune à son coucher. On trouve la lune représentée telle qu'on la voit au soir, par exemple, dans l'écrin (salle 70 au Musée de Ghizeh) de la reine *Ahhotep*. Supposons que cette bijouterie ait été faite à l'époque des Rois-Pasteurs avant la fondation de la XVIIIe dynastie : l'exactitude de la représentation de la nouvelle lune semble indiquer une certaine exactitude d'observations astronomiques, même pour ces temps si troubles.

NOTE

SUR LE RÔLE JOUÉ PAR LES COULEURS

Dans les représentations figurées chez les Égyptiens[1]

Dans mes Études sur la plus ancienne observation d'un phénomène naturel ou astronomique[2], se trouvent indiquées certaines règles concernant l'emploi des couleurs dans les représentations chez les anciens Égyptiens ; aujourd'hui je voudrais bien attirer votre attention sur quelques nouveaux exemples qu'on voit sur les trois pectoraux, aux noms des rois Ousertesen II, Ousertesen III et Amenemhat III, récemment exposés au Musée de Ghizeh. La couleur rouge semble avoir été associée avec la vie ; on voit, sur les pectoraux d'Ousertesen III et d'Amenemhat III, des personnages vivants représentés de couleur rouge[3]. Chez les anciens Égyptiens, il y avait une assimilation entre la vie et le cours du soleil (visible) ; sur les pectoraux d'Ou-

1. Publié dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, IIIe série, t. V, 1894, p. 221-223.

2. Voy. *Bulletin de l'Institut égyptien*, mars et novembre 1893, et mars 1894[; cf. p. 190 sqq. du présent volume].

3. Dans les représentations égyptiennes, il est vrai que les hommes sont souvent de couleur rouge et les femmes de couleur jaune. Notons sur le pectoral, au nom d'Amenemhat III, le signe *ka* : la personne (le *double*) est de couleur rouge.

sertesen II, d'Ousertesen III et d'Amenemhat III, le disque du soleil est de couleur rouge[1].

La couleur verte[2] ou bleue[3] semble avoir été associée avec la mort ; on voit sur le pectoral d'Ousertesen III des personnages terrassés, ou morts, représentés de couleur verte et bleue.

Dans les prénoms des rois Ousertesen II, *Ra-kha-khepér*, et Ousertesen III, *Ra-kha-ka-u*, le caractère *kha* est écrit par le signe idéographique-syllabique du soleil levant, du soleil apparaissant à l'horizon (il faut distinguer entre le signe *kha*, 𓈎, le soleil juste apparaissant à l'horizon, et le signe *khu*, 𓇋, le soleil dans l'horizon). Or, dans le prénom d'Ousertesen II, le disque, juste apparaissant à l'horizon, est de couleur bleue, entouré (au ciel)[4] de bandes rouge, bleu foncé, bleu pâle et foncé mélangées ; dans le nom d'Ousertesen III, le disque, juste à l'horizon, est vert, entouré (au ciel)[5] par des bandes rouge, bleu foncé et vert. La couleur verte ou bleue est précisément la couleur (ou les couleurs) du soleil à l'horizon sur le désert[6]. Dans la salle n° 20 au

1. Le disque du soleil, à l'horizon, est souvent de couleur rouge ou rougeâtre, quelquefois jaune, mais il faut distinguer entre le rayon vert ou bleu et le soleil vert. J'espère revenir sur cette question.

2. Verte est la couleur dont on voit souvent les divinités Osiris, Soker, Neith, etc., de l'autre monde, qui est censé être illuminé par un soleil vert. Cf. *Denkmäler*, VI, p. 117 *a*, l. 69, et *Hérodote*, II, XLIV, Σμάραγδος.

3. La couleur bleue avait, peut-être, un double rôle : 1° de la mort, à cause du dernier rayon du soleil couchant ; 2° de la vie, à cause du premier rayon du soleil levant (cf. la couleur du dieu Ammon).

4. Tel qu'on le voit ; cf. *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1893, p. 155, n° 3.

5. Même observation que la note ci-dessus, n° 5.

6. Voy. *Bulletin de l'Institut égyptien*, mars et novembre 1893, et mars 1894[; cf. p. 171-180, 190-193 et 221-224 du présent volume]. Ce phénomène est causé, je crois, par la réfraction de la lumière passant à travers l'atmosphère du désert. Quand il y a un peu d'humidité dans l'atmosphère, le rayon vert m'a paru plus brillant ; quand l'atmosphère

Musée de Ghiseh, on voit le nom d'Ousertesen II écrit sur une pierre, mutilée il est vrai; le disque du soleil, *Ra*, est de couleur verte entourée de rouge et de vert[1]. Ainsi on remarque une certaine analogie entre l'emploi des couleurs aux caractères qui servent à écrire ce nom dans les exemples qui se trouvent sur le pectoral et celui qu'on voit sur la pierre.

Le fait que la couleur rouge est associée avec la vie semble indiquer que la couronne rouge doit avoir une signification comme, par exemple, une domination sur la vie et, par suite, la couronne avec laquelle elle se trouve réunie doit signifier une domination sur la mort. Sur le pectoral, au nom d'Ousertesen II, on voit deux fois la double couronne : l'une rouge, l'autre bleu pâle (l'équivalent de vert). Donc, sur ces pectoraux, on voit des vivants représentés de couleur rouge, et des terrassés, ou morts, en bleu et vert; le disque du soleil (visible) en rouge, le disque du soleil juste sur l'horizon, l'un bleu pâle, l'autre vert, entouré des couleurs qui représentent le ciel au moment de l'apparition (ou disparition) du soleil ; et, enfin, deux exemples de la double couronne, rouge et bleu pâle, signifiant une domination, non pas sur le midi et le nord, couronne blanche et rouge, mais sur la vie (rouge) et la mort (vert-bleu), c'est-à-dire sur ce monde et l'autre, ou se rattachant à quelque idée analogue. Ainsi nous constatons que l'emploi des couleurs sur ces pectoraux est bien conforme aux règles indiquées dans mes travaux précédents, et que cette bijouterie n'a fait qu'y ajouter de nouveaux exemples.

est plus sèche, comme à Saqqarah, par exemple, la couleur bleue m'a paru plus brillante. Il y a maintenant plusieurs années que j'étudie ce phénomène, et, cette année (1894), le rayon vert m'a semblé plus brillant que les années précédentes.

1. On croit y voir également des traces de la couleur bleue.

ORIGINE DES NOMS GÉOGRAPHIQUES[1]

Le Nil noir[2]

Selon une légende, après que les animaux eurent été créés, il furent amenés devant l'homme, et ce qu'il nomma chacun d'eux, c'est, dit-on, son nom[3]. La vieille légende n'est mythique que quant à la forme, le fond en est vrai ; le mot hébreu *shem* signifie « nom, renom, réputation », et se rattache à la forme verbale « être reconnaissable »[4]. Le mot « nom » lui-même, par lequel on traduit le terme hébreu, dérive du latin *nomen,* en sanscrit *nâman,* qui est pour *gnaman* dont la racine est *gnâ* « connaître »[5] ; ainsi, d'après la signification de sa racine primitive, le mot « nom » signifierait « ce qui nous fait connaître l'objet »[6]. Mais « l'homme » ne pouvait pas nommer un arbre, un animal, un fleuve ou

1. Publié dans le *Bulletin de la Société khédiviale de Géographie*, IVe série, 1895, p. 635-651.

2. Voy. ma *Note supplémentaire sur le nom du fleuve d'Égypte,* dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1893, p. 455 et suiv. [, cf. p. 185-190 du présent volume] ; Yacoub-Artin Pacha, *Note sur le Nil bleu*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, novembre 1895.

3. *Genèse,* II, 19, 20. Cf. Dillmann, *Die Genesis*, p. 66 et suiv.

4. Voy., par exemple, Gesenius, *H. W. B.*, p. 848 et suiv.

5. Voy. Max Müller, *Lectures on the Science of Language*, vol. II, p. 448.

6. « Nom. Le terme qui sert à désigner une personne ou une chose » (Larousse, *Nouveau Dictionnaire*).

» un objet quelconque qui éveillait son intérêt, sans avoir » d'abord remarqué une qualité générale qui semblait à ce » temps fournir la caractéristique d'après laquelle l'objet » méritait le mieux d'être nommé »[1], de sorte que le mot employé pour désigner un objet, soit animé, soit inanimé, devrait le décrire, indiquer ce qu'il est, en un mot, comme dit la vieille légende, « être son nom ».

Le nom d'une personne devait indiquer l'état de la personne. On pouvait avoir plus d'un nom, l'un employé habituellement, l'autre, le plus vénéré, marquait la relation entre la personne et une divinité ; ce nom était censé mettre la personne sous la protection d'une divinité[2].

Il en fut souvent de même quant aux noms des localités, mais quelquefois des noms furent donnés en commémoration d'un événement quelconque. Plus tard, parfois, on oublia l'événement, mais le nom resta, puis on l'expliqua par une étymologie, souvent erronée, qui donna naissance à une légende, laquelle bientôt passa pour un fait réel et, ensuite, devint de l'histoire[3].

Les noms de fleuves furent souvent donnés d'après l'aspect, la couleur des eaux ou, enfin, le caractère général du cours d'eau. Le même fleuve pouvait avoir, à la fois, plusieurs noms, mais, suivant les vicissitudes de toute chose mondaine, quelquefois, au cours des siècles, ces noms subirent des transformations dont l'histoire est des plus intéressantes.

Chez les anciens Égyptiens le nom sacré du fleuve d'Égypte était *Hapi;* le fleuve était « qualifié de *revivant*, à cause de sa réapparition annuelle », et, pour la même raison,

1. Max Müller, *Lectures on the Science of Language*, vol. II, p. 68.

2. Voy. mon *Étude sur les noms propres chez les Égyptiens,* dans la *Revue égyptologique*, t. V, p. 85 et suiv.[; cf. p. 24-32 du présent volume].

3. Voy. ma *Notice sur M. Ernest Renan*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1893, p. 36[; cf. p. 142-143 du présent volume].

de « renouvelant de la vie »[1]. Il est aussi nommé *iam*, *iuam*, c'est-à-dire « mer », à cause de l'aspect du fleuve, ou de l'Égypte, à l'époque de l'inondation[2]. D'un côté la désignation grecque Ὠκεανός[3] et de l'autre l'arabe بحر sont l'écho de cette qualification. Il peut en être de même quant au nom *uet-ur*, qui signifie « grand vert » et qui sert à désigner et la mer et le fleuve[4], mais peut-être ce nom, appliqué au fleuve, doit-il son origine à une allusion à la couleur verdâtre ou verte, des eaux au moment où l'inondation commence ; la Bible parle des eaux nauséabondes, c'est-à-dire verdâtres, du Nil, et fait mention de la couleur rougeâtre, ou rouge, des eaux du fleuve[5].

En hébreu le nom poétique du Nil est *shihor*, dont la signification verbale est « être noir », et, comme adjectif, « noir », de sorte que *shihor* signifie « (le fleuve) noir » ; ce nom est évidemment donné à cause de la couleur des eaux, ou mieux des limons noirâtres, ou noirs, charriés par le fleuve[6]. On trouve l'équivalent de ce nom dans la désignation grecque Μέλας (et lat. *Melo*).

Le nom populaire du fleuve d'Égypte, chez les anciens Égyptiens, était *atul* qui devenait *aul*, *aal*, *iuaol*, *ial*, *il*, etc. Ce nom signifiait « fleuve, lieu arrosé » et le sens verbal paraît en avoir été « couler ». Ce nom pouvait être muni du qualificatif *ââ* « grand », être précédé de l'article

1. Pierret, *Dict. d'archéol. égypt.*, p. 368, et *Vocab.*, p. 115.
2. Voy. mon étude, *Le Nil*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1892, p. 165 et suiv.[; cf. p. 120-133 du présent volume].
3. Voy. Ebers, *Ægypten und die Bücher Mose's*, p. 35.
4. Voy. Pierret, *Vocabulaire hiéroglyphique*, p. 117.
5. *Exode*, VII. — Voy. Dillmann, *Exodus und Leviticus*, p. 72 et suiv.
6. Voy. Gesenius, *H. W. B.*, p. 831 et suiv.; Ebers, *Ægypten und die Bücher Mose's*, p. 35. — Voy. les observations à ce sujet dans Delitzsch, *Wo lag das Paradies?*, p. 311. Il est étrange qu'on ne trouve pas le Nil désigné par la désignation de *jaune*, car on voit souvent les eaux de cette couleur.

masculin singulier *p*, ou, à cause des embranchements du fleuve dans le Delta, être muni de l'article pluriel *ne*.

La désignation *aul, aal, uiaol, ial, il*, etc., fut empruntée, sous une forme ou une autre, par divers peuples d'Asie. Les Grecs adoptèrent la forme *ne-ial-u, ne-il-u*[1], et, en transcrivant ce nom, ils choisirent des lettres de leur alphabet, de sorte que la somme totale des lettres employées pour l'écrire égalait le nombre de jours de l'année, c'est-à-dire 365, d'où la désignation grecque Νεῖλος qui, s'abrégeant, devint en latin *Nilus*, et dans les langues modernes Nil, etc.[2].

De nos jours le nom *Nil* sert à désigner le fleuve depuis la Méditerranée jusqu'à Khartoum. Là, le fleuve est divisé en deux branches ; le nom de l'une d'elles, chez les habitants de ce pays-là, est *Bahr el abyad*, et celui de l'autre *Bahr el azreq*[3].

Selon les voyageurs qui ont visité ce pays, les eaux du *Bahr el abyad* sont blanches, même, dit-on, « elles ont la blancheur du lait »[4]; ainsi il y a un accord parfait entre la couleur des eaux et le nom *Bahr el abyad* « le fleuve blanc ».

Quant à l'autre branche du Nil qui est nommée *Bahr el*

1. Voy. *Mélanges d'archéologie*, t. II, p. 280, et cf. note 2.

2. Cette question est développée dans mon étude, *Le Nil*, *Bulletin de l'Institut égyptien*, novembre 1892[; cf. p. 120-133 du présent volume]. — Voyez-y l'étude sur *La Question de l'origine du* Νεῖλος *des 365 jours de l'année*.

3. Le nom du fleuve d'Égypte, de la Méditerranée à Khartoum, est « le Nil »; le nom de la branche qui traverse le pays de Sennaar est *Bahr el-Azreq*, jusqu'à ce qu'il coule dans l'Abyssinie. Là, « le nom du » Nil en amharic est Abay. Le sens de ce mot est en gheez, comme en » amharic, le fleuve qui se gonfle soudain, ou qui déborde périodique- » ment avec les pluies. Or, on ne pouvait pas trouver un mot qui » caractérisât mieux le Nil » (Bruce, *Voyage en Nubie et en Abyssinie*, t. IX, p. 265).

4. Quatremère, *Mém. géogr.*, t. II, p. 19.

azreq, on traduit ordinairement ce nom par « le fleuve bleu », mais, selon des personnes qui l'ont vu, les eaux de ce fleuve sont de couleur brune, noirâtre, ou même noire.

M. le Dr Abbate pacha[1] a attiré l'attention sur un fait caractéristique qui a dû très vivement frapper les riverains. Après la réunion des deux fleuves, quoiqu'on les voie couler côte à côte dans le même lit, les eaux de chacun d'eux, qui sont de couleurs différentes, restent nettement séparées pendant une certaine distance[2]. En parlant du *Bahr el azreq*, M. Forni dit que « l'épithète de *bleu* donnée » au Nil semble proprement avoir eu son origine dans » ce pays, où il est ainsi nommé en opposition du fleuve » blanc, vu les diverses couleurs des eaux de l'un et de » l'autre ; mais il n'est, en vérité, jamais de couleur bleue, » et encore moins en Égypte, apparaissant en tout-temps » trouble et bourbeux[3] ».

Selon Wilkinson « la même qualité de sol et dépôt » d'alluvions semblent accompagner le Nil dans son cours » de l'Abyssinie à la Méditerrranée, et, malgré que le fleuve » blanc soit le cours d'eau principal, étant bien plus large » et apportant une plus grande quantité d'eau et venant de » plus loin que le fleuve bleu (noir) ou branche abyssi- » nienne..., ce dernier peut réclamer le mérite de posséder » le vrai caractère du Nil[4] ».

Ainsi, tandis que le *Bahr el azreq* « porte de nombreux limons qui font la fertilité de l'Égypte », c'est le Nil blanc qui « maintient le courant d'étiage[5] ».

1. *De l'Afrique centrale*, p. 21.

2. D'après M. le Dr Abbate (*De l'Afrique centrale*, p. 21), les fleuves se joignent un peu avant Khartoum, et, en remontant le Nil, on remarque à Halfay que « les eaux du Nil commencent déjà à peindre une » ligne de démarcation sensible dans leur couleur ».

3. Forni, *Viaggio nell' Egitto e nell' alta Nubia*, p. 254.

4. Wilkinson, *The Ancient Egyptians*, vol. II, p. 19.

5. Prompt, *Le Soudan nilotique*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1893, p. 75.

On est autorisé à se figurer la couleur des eaux du *Bahr el azrek* d'après la couleur du limon que le Nil apporte annuellement en Égypte; c'est-à-dire, les eaux de ce fleuve seraient, selon la saison de l'année, bien de couleur sombre (grisâtre), noirâtre ou noire. Alors si l'on traduit le nom *Bahr el azreq* par « le fleuve bleu », on serait, ainsi que nous l'avons constaté, en flagrante contradiction avec la réalité; on qualifierait, on décrirait un fleuve comme étant ce qu'il n'est pas.

Ce fait semble avoir embarrassé les voyageurs depuis bien longtemps. Selon Bruce..., « dans la plaine entre le » Fazoglo et le Sennaar, le fleuve s'appelle Nil, c'est-à- » dire, bleu; et les Arabes traduisent ce mot par celui » d'Azerque, que le Nil porte jusque auprès d'Halfaia, où » il se joint au fleuve blanc[1] ». Il est évident que Bruce aura vu dans le nom « Nil » l'équivalent de l'arabe نيل « indigo »; puis il aura supposé qu'« Azerque », c'est-à-dire أزرق, en était la traduction[2]. Mais les Arabes n'auraient eu aucun besoin de traduire le nom « Nil »; ils l'auraient gardé.

D'après M. Casati, « le Bahr el-Azrek, ou fleuve bleu » est « peut-être ainsi nommé à cause de l'indigotier d'où l'on extrait la couleur bleue[3] » ; cette explication ne supporte pas même un examen.

M. Cailliaud dit : « Le fleuve bleu, dans les régions du » sud, coulant en général sur un fond de roche, doit à sa » limpidité son nom de Bleu; le fleuve blanc, au contraire, » roule probablement ses eaux dans un lit argileux[4]. » Ces

1. Bruce, *Voyage en Nubie et Abyssinie*, t. IX, p. 265.
2. Peut-être aura-t-il cru que c'est à cause de la couleur sombre des eaux.
3. Casati, *Dieci anni in Equatoria*, vol. I, p. 13. Cf. Forni, *Viaggio nell' Egitto e nell' alta Nubia*, vol. I, p. 253.
4. Cailliaud, *Voyage à Méroé*, t. II, p. 202 et suiv.

observations sont peu satisfaisantes, car les eaux du *Bahr el azreq* sont généralement bourbeuses. Il est probable que M. Cailliaud a voulu dire que le fleuve blanc a été ainsi nommé à cause de la blancheur de ses eaux et le fleuve (selon lui) « bleu » à cause de l'argile ou limon charrié par les eaux ; mais ces limons ne sont pas bleus, ils sont noirs.

D'après Wilkinson, « le nom Bahr el-Azreq, en opposi-
» tion au Bahr el-Abiad ou « fleuve *blanc* », doit être traduit
» fleuve *noir* (non pas bleu). Malgré que *azreq* ait la signi-
» fication de bleu, il est aussi employé dans le sens de
» notre noir foncé[1] ; et *hossan azrek* est un cheval noir,
» non pas bleu »[2]. Sur ces observations de Wilkinson on peut faire des réflexions. D'abord, même d'après lui, on n'aurait pas dû employer le mot أزرق avec une signification exceptionnelle; puisque les eaux du fleuve sont noirâtres, ou noires, on s'attendrait à trouver employé le mot اسود. Enfin peut-être y a-t-il lieu de modifier la traduction d'*azreq* par « noir foncé » et de le traduire par « bleu foncé » ou « noirâtre ».

Dans la dernière séance de l'Institut égyptien, M. le président, Yacoub-Artin pacha[3] a attiré l'attention sur un fait qui s'accorderait bien avec ce que nous venons de voir. Dans l'histoire d'Abu Salih[4], il est dit qu'il y a dans le Soudan un fleuve connu par le nom « le blanc » ; ce fleuve s'unit à un autre connu par le nom « le noir ». Ce dernier vient de l'est ; puis, dit-il, « ce fleuve noir sort d'une monta-

1. *Jet black.*
2. Wilkinson, *The Ancient Egyptians*, vol. II, p. 20.
3. *Note sur le Nil bleu*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, novembre 1895.
4. Evetts, *The Churches and Monasteries of Egypt and some neighbouring Countries attributed to Abu Salih, the Armenian*, ed. and translated by B. T. A. Evetts, p. 276, fol. 101 b, le texte arabe تاريخ الشيخ ابى صلح.

» gne noire, il coule sur des pierres noires (et son) eau (est) » très noire, et il lui est voisin un fleuve jaune ; l'eau des- » cend d'une montagne jaune comme le safran »[1]. Il serait très tentant de reconnaître le *Bahr el azreq* désigné ici par le nom *el isoued* « le noir » ; supposons provisoirement qu'il en est ainsi[2].

Selon Quatremère, « après le Nil blanc est le Nil vert, » qui vient du sud-est et dont l'eau, quoique très verte, est si » limpide qu'elle laisse voir les poissons au fond de son » lit... Le Nil blanc et le Nil vert se réunissent devant » la capitale du royaume d'Alouah, et chacun d'eux con- » serve sa couleur bien distincte l'espace de près d'une » journée »[3]. Assurément, ici, il est question du *Bahr el azreq ;* mais continuons. D'après Abu Salih, la ville d'Alouah est à l'est d'une grande île « entre les fleuves, le » blanc et le vert[4] » ! Le fait qu'on trouve le même fleuve

1. تاريخ الشيخ ابى صلح, fol. 101, b, voy. éd. Evetts et p. 276.

2. Le passage d'Abu Salih relatif au fleuve noir semble être apparenté avec, ou provenir de la même source, que celui de Pline (X, III, éd. Littré, t. I, p. 217), selon lequel, dans la langue des Éthiopiens, *Astapus* signifie une eau sortant des ténèbres; *Astaboras* signifierait branche d'eau venant des ténèbres, et *Astusapes* est associé avec l'idée d'eau cachée, mais ces étymologies laisseraient la question indécise quant à l'identification du fleuve noir dont parle Abu Salih. Par le fait que le nom *Astapus*, aujourd'hui *Bahr el-Azrek*, est composé des mots *ast*, signifiant « eau », et *ap* (ou *ab*) « ténèbres » (noir) (et la terminaison latine *us*), le mot à mot serait « eau noire » (pour une étude sur cette question, voyez Heinrich Schäfer, *Zeitschr. für ægypt. Spr.*, 1895, p. 96 et suiv.). Peut-être est-ce la vraie signification du nom ; en ce cas, l'*Astapus* « eau noire » pouvait correspondre, ou peut-être aurait été traduit par الاسود, qui serait devenu بحر الازرق, ou bien, en tout cas, il y aurait eu, semblerait-il bien, une sorte d'équivalence dans la signification des noms *Astapus* الاسود (?) et الازرق le fleuve « noir ».

3. Quatremère, *Mém. géogr.*, t. II, p. 19 et suiv.

4. Voy. éd. Evetts, texte arabe, fol. 95, a, b, et trad., p. 263 et note.

désigné par plusieurs noms n'aurait rien de surprenant ; nous l'avons constaté pour le fleuve d'Égypte dans l'antiquité. Que le *Bahr el azreq* ait été désigné tantôt par les noms « le noir », « le vert », peut-être le « jaune[1] » et *el azreq* ou *Bahr el azreq*, selon la couleur, ou mieux, les couleurs de ses eaux, cela est parfaitement admissible.

Il s'agit maintenant d'expliquer pourquoi un de ces noms a prévalu, et comment un fleuve, dont les eaux sont noirâtres, a reçu le nom *Bahr el azreq*.

Quand on consulte le dictionnaire arabe, on y trouve le mot أزرق traduit « bleu »[2], mais Lane fait observer, à propos du mot أزرق, que, « de nos jours, il est souvent employé » improprement comme signifiant noir, et est appliqué à » un cheval, un âne, un mulet, un oiseau et à un animal » quelconque, quelquefois à d'autres objets, avec la signi- » fication *gris* ou couleur de cendre[3] ».

Dozy dit : « أزرق bleu. L'emploi de ce mot dans le sens de » *noir* n'est pas un néologisme, comme on serait tenté de » le croire quand on consulte Lane, car أزرق était déjà la » couleur du deuil sous les Abassides... et l'on sait que sous

et Yacoub-Artin Pacha, *Note sur le Nil bleu,* dans le *Bulletin de l'Institut égyptien,* novembre 1895.

1. Le nom « le Jaune », dans le passage précité d'Abu Salih, est peut-être un autre nom du fleuve « le Noir », et l'écrivain aura supposé qu'il s'agissait d'un autre fleuve. Peut-être est-ce bien un autre fleuve, le Sobat (?) ou l'Atbara, par exemple (voy. Yacoub-Artin Pacha, *Note sur le Nil bleu,* dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, novembre 1895).

2. Par exemple, Cherbonneau, *Dict. arabe-français*, p. 408 (en espag. *zarcos*).

3. Lane, *Arabic-English Lexicon,* p. 1228. La couleur bleu pâle ou bleuâtre se distingue à peine de la couleur vert pâle ou verdâtre; زرقة dans le sens de verdâtre (خضرة) serait admissible, mais, du moins à ma connaissance, ce sens n'est pas bien établi (voy. Lane, *Arabic-English Lexicon*, p. 1227-1228).

» cette dynastie les vêtements de deuil étaient noirs-gris » (cheval)... Chevaux bleus; les Arabes appellent *bleu* le » cheval gris étourneau foncé[1]. »

Il me semble qu'il serait plus correct de dire que les Arabes appelaient *azreq* le cheval étourneau foncé; en tout cas, puisque le mot *azreq* signifie « bleu », il faudra bien admettre la signification « gris », c'est-à-dire blanc et noir mêlé, en un mot « noirâtre » et enfin « noir ».

Maintenant, quant au nom *Bahr el azreq*, n'ayant jamais moi-même séjourné dans le Soudan (égyptien), je me suis renseigné auprès de personnes qui y avaient passé de nombreuses années. Selon l'opinion de ces personnes, les eaux du *Bahr el abyad* sont blanches, mais celles du *Bahr el azreq* sont noirâtres ou même noires[2]. Des personnes m'ont dit que dans le Soudan égyptien le mot dont on se sert habituellement pour indiquer ce qui est de couleur sombre très foncée, noirâtre ou noire, est أزرق, le mot اسود étant très peu employé dans ce sens, et servant à indiquer plutôt ce qui est néfaste[3]; enfin on indique la couleur bleue par le mot سماوى.

Il semble probable que le mot أزرق servait, et sert, à indiquer la couleur bleue foncée, qui se distingue à peine de la couleur noire; puis on aura assimilé, c'est-à-dire considéré comme étant une seule, et indiqué par le même mot les deux couleurs *bleu foncé* et *noir*, de même que les nuances intermédiaires. D'un autre côté, la couleur

1. Dozy, *Supplément aux Dictionnaires arabes*, p. 588.

2. « ... of a dark-brown colour... » (Petherick, *Egypt, the Soudan and Central Africa*, p. 331).

3. On ne peut pas objecter que le mot Soudan, lui-même, dérive du mot اسود, car les habitants de ce pays, sauf sous une influence étrangère, ne se désignent pas ainsi; ils sont désignés par des étrangers comme étant des Soudanais, c'est-à-dire des noirs. Par exemple, un Égyptien dirait qu'un homme est un Soudanais, mais l'homme lui-même dira qu'il est de telle ou telle tribu, ou bien localité.

bleue aurait été, et est, désignée par un autre mot : céleste سماوى (اسماوى).

Je citerai maintenant des exemples du mot أزرق employé dans le Soudan égyptien pour indiquer la couleur noirâtre ou noire. Dans le pays de Sennaar où coule le *Balu el azreq*, on distingue, dit-on, habituellement les hommes par un qualificatif selon la couleur de la peau. Ainsi un homme blanc serait naturellement désigné par le qualificatif *el abyad;* un homme pâle, souvent d'origine arabe, est dit *el asfar ;* un mulâtre est dit *el ahmar* et un homme de couleur encore plus sombre, c'est-à-dire un nègre, est qualifié *el azreq*. Il y a encore d'autres qualifications pour les diverses nuances de couleur[1] ; les nègres de sang pur sont souvent désignés, qualifiés, selon la tribu ou localité de leur origine. Quant à la qualification d'*el azreq,* rappelons l'exemple déjà cité[2] عثمان الازرق, c'est-à-dire « Othman le nègre », pour le distinguer des hommes d'origine arabe, des mulâtres, et enfin des Soudanais de sang pur. Voici un autre exemple du mot ازرق employé dans le Soudan (égyptien) pour indiquer la couleur noire. Le père Ohrwalder raconte que chaque khalife avait ses propres soldats, cavalerie, porte-lances, tous de la tribu à laquelle il appartient ; « chacun avait son drapeau distinctif : celui

1. Par exemple, *el akhdar*, litt. : « le vert », sert à désigner un homme de couleur très sombre, probablement plus foncé (noirâtre) que celui qui est dit *el ahmar*, mais plus pâle que celui qui est dit *el azreq*. *El akhdar*, employé comme qualificatif d'un homme, est un autre exemple d'un nom de couleur employé en arabe avec une signification hors de son sens ordinaire, beaucoup plus frappant que ceux d'*ahmar* et d'*asfar*. Pour les diverses désignations des personnes employées au pays de Senaar, voy., par exemple, Colton's *General Atlas* (New-York, 1873), article *Nubia (Sennar)*. Toutes ces désignations (au féminin) doivent s'appliquer également aux femmes.

2. *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1893, p. 456.

» d'Abdullah, la Raya Zerga, ou drapeau « noir[1] ». Ailleurs, le père Ohrwalder dit : « le grand drapeau noir du khalife » Abdullah s'élève haut au-dessus d'eux tous[2] ».

Ainsi, de même qu'un individu dont la peau est de couleur noirâtre ou noire est qualifié *el azreq* et un drapeau noir est dit *Raya Zerga,* de même un fleuve dont les eaux sont de couleurs sombre noirâtre ou noire est qualifié *el azreq,* d'où le nom *Bahr el azreq,* qui signifie « le fleuve noir »[3].

Nous pouvons maintenant résumer cette étude ainsi. Un nom propre doit être essentiellement qualificatif. Les noms des fleuves étaient souvent donnés à cause de l'aspect général, la couleur du cours d'eau à nommer : le même fleuve pouvait avoir plusieurs noms, peut-être suggérés par les diverses couleurs des eaux[4]. Quant aux deux fleuves qui se rejoignent à Khartoum, les eaux de l'un d'eux sont blanches, d'où le nom *Bahr el abyad* « le fleuve blanc » ; quant à l'autre, dont les eaux sont de couleur sombre (grisâtre), noirâtre ou même noire, ce fleuve semble avoir eu divers noms, « le noir », « le vert », — peut-être « le jaune », et *el azreq,* assurément *Bahr el azreq,* et ces noms échangeaient entre eux[5]. La couleur prédominante des eaux de ce fleuve est grisâtre, sombre, noirâtre, et, lorsque les deux fleuves

1. Ohrwalder, *Ten Years Captivity in the Mahdi's camp,* trad. Wingate, p. 15.

2. *Ibidem,* p. 281.

3. Rappelons, ainsi que nous l'avons vu là-bas, que le mot *azreq* n'est pas employé pour indiquer la couleur bleue et que les eaux de ce fleuve ne sont jamais bleues. *Azreq* y signifie bleu foncé, noirâtre, gris, c'est-à-dire blanc et noir mêlés et enfin noir; quand même la couleur des eaux de ce fleuve serait tantôt sombre, grisâtre, noirâtre ou noire, cela ne préjugerait en rien le motif qui décida de l'adoption du mot *azreq* pour le désigner, car c'est précisément la signification de ce mot dans le Soudan égyptien.

4. Qui changent de couleur, souvent suivant les saisons de l'année.

5. Peut-être suivant la couleur ou les couleurs des eaux.

se réunissent, leurs eaux, de couleurs différentes, pâles et sombres, blanches et noires, sont mises en contraste frappant. Le mot employé habituellement, dans le Soudan égyptien, pour indiquer ce qui est de couleur noirâtre, étant *azreq*, ainsi, l'un des deux fleuves, qui se réuniraient à Khartoum, fut nommé *Bahr el abyad* « le fleuve blanc », et en opposition, l'autre, *Bahr el azreq* « le fleuve noir; ce nom, étant celui qui indiquait l'état habituel du fleuve, fut généralement adopté et les autres lui cédèrent peu à peu place. Lorsque les désignations de *Bahr el abyad* et *Bahr el azreq* furent répandues dans le monde et qu'on éprouva le besoin de les traduire dans les langues étrangères, pour le *Bahr el abyad* « le fleuve blanc » il n'y eut pas d'équivoque, mais, pour la traduction du nom *Bahr el azreq*, il y eut un malentendu curieux ; le mot *azreq*, dans l'acception généralement reçue, signifiant « bleu », on traduisit, sans se rendre compte ni de la raison d'être ni de l'origine de nom, *Bahr el azreq* par « le fleuve bleu ». En faisant ainsi, on qualifiait un fleuve comme étant ce qu'il n'est pas et ce que les auteurs de ce nom n'avaient aucune intention de le qualifier; car *Bahr el azreq* signifiait et signifie pour eux « fleuve noir ».

Il semblerait donc qu'on devrait indiquer les deux fleuves qui se rejoignent à Khartoum, l'un par le nom « le fleuve blanc », l'autre par le nom « le fleuve noir ». Mais ces désignations seraient un peu trop vagues et pourraient donner lieu à des équivoques ; peut-être vaudrait-il mieux dire : « le Nil blanc », — « le Nil noir » — et « le Nil ».

APPENDICE

Parmi les personnes que j'avais consultées relativement à la signification du mot *azreq,* était le père Ohrwalder, actuellement à Souakin, et qui a passé tant d'années dans le Soudan[1]. Après avoir rédigé le présent travail, j'ai reçu une lettre de lui, qui, si elle est bien d'accord pour le fond avec ce qui se trouve développé dans les pages précédentes, en diffère légèrement sur le détail. Si je l'ai bien compris, le père Ohrwalder doute que les Soudanais aient employé le mot اسود pour signifier « noir » dans un sens moral, et ازرق pour indiquer la couleur ; il ne semble pas penser que les Soudanais soient capables de faire une pareille distinction, mais il dit que, pratiquement, les Soudanais comprennent par *azreq* « noir ». Comme, par exemple, dans le cas du drapeau du khalife Abdullahi, ce drapeau est parfaitement *noir* et est nommé non pas *soda* mais *zerka,* le père Ohrwalder dit que le vêtement porté ordinairement par les femmes dans le Soudan est nommé *zerka* ou *derka,* — la couleur en est bleue qui se rapproche de la couleur noire (je suppose que c'est *bleu foncé*[2]), — et que, pour azur et les étoffes de couleur bleue, on dit *essamaui* ou *labani*[3]. Quant

1. Voy. *Bulletin de la Société khédiviale de Géographie,* IIIe série (1892), p. 595 et suiv.

2. *Blue-black* (?).

3. Je suppose correctement, foncièrement, qu'*essamaui* indiquait, et indique, le bleu, et *labani* le bleu pâle.

au *Bahr el azreq*, il croit qu'il est probable que les Soudanais, dans l'opposition *(galb abiad, galb assuad) Bahr abiad, Bahr azrek,* comprennent encore ce dernier dans le sens du véritable « noir ». Enfin il croit avoir constaté que ces gens ont peu de capacité à distinguer des couleurs (Farbenblind) : ainsi les Galla disent « gurâcia » pour *ciel* et encore pour *noir*. D'après une autre lettre du père Ohrwalder, également de Souakin, il croirait que le Nil blanc est désigné ainsi à cause de ses eaux qui sont blanches : quant aux eaux du *Bahr el azreq,* elles sont, pendant la crue et la décroissance, d'une couleur jaunâtre (giallastro), mais à l'étiage elles sont limpides et de couleur verte marine.

Quant à ces observations du père Ohrwalder, dont il m'avait déjà entretenu lors de son séjour au Caire, elles s'accordent bien avec celles que j'avais recueillies d'ailleurs. Ainsi, il en ressort que, dans le Soudan égyptien, le mot *azreq* est employé pour indiquer la couleur noire, et qu'on entend, par le nom *Bahr el azreq*, « le fleuve noir ». Mais je crois que, peut-être, il est permis de douter du manque de capacité des Soudanais à bien distinguer les couleurs; autant que j'ai pu le constater, ils les distinguent bien. Relativement aux couleurs, je citerai une opinion de M. Max Müller qui dit : « Il y a des dialectes tels que le hawaïen, » dans lequel on ne distingue pas entre le noir, le bleu et » le vert foncé, ni entre le jaune brillant et le blanc, ni entre » le brun et le rouge. Cela ne provient pas d'un manque » de perception, car la moindre variation de teinte est cons- » tatée immédiatement par le peuple, mais d'une indolence » d'esprit[1] ». Quant au mot « Gurâcia » désignant et le *ciel* et le *noir*, je rappellerai qu'en arabe même كحلى[2] signifie

1. Max Müller, *Lectures on the Science of Language*, vol. II, p. 343.

2. كحل « préparation à base d'antimoine » (Cherbonneau, *Dictionnaire arabe-français*, p. 1026).

« noircir », أكحل « noir », كحلي « bleu très foncé » et كحلة la « voûte azurée, le ciel[1] ».

En berbère اجكان « noir » « est pris quelquefois au Gourara dans le sens de bleu foncé[2] », et, également en berbère, le mot ازيزاو sert à indiquer et le bleu et le vert[3]. Nous croyons qu'il est probable que اجكان indiquait les couleurs noire et bleue *foncée* et أزيزاو les couleurs bleue et verte *pâle*. On peut de même supposer qu'en arabe أزرق indiquait le bleu, puis, dans le Soudan égyptien, plus spécialement le bleu foncé auquel on aurait assimilé le noirâtre et le noir ; d'un autre côté le bleu (et le bleu pâle) est indiqué par le mot اسماوى et, probablement, le bleu pâle par « labani ». Il ressort clairement des passages précités des voyageurs, d'accord en cela avec les lettres du père Ohrwalder, que les eaux du *Bahr el azreq* ne sont jamais bleues. Quant au fait que les eaux de ce fleuve sont quelquefois jaunâtres, il porterait à supposer que ce fleuve aurait pu être nommé *el aṣfar* « le jaune » ou *Bahr el aṣfar* « le fleuve jaune ». Le fait qu'à l'étiage les eaux sont vertes expliquerait l'origine du nom *el akhdar* « le vert », donné à ce fleuve. Quand il y a beaucoup de

1. Voy., par exemple, Cherbonneau, *Dictionnaire arabe-français*, p. 1026; cf. Marcel, *Dictionnaire français-arabe*.

2. René Basset, *Notes de Lexicographie berbère*, dans le *Journal asiatique*, 1887 (novembre-décembre), p. 421.

3. René Basset, *Notes de Lexicographie berbère*, dans le *Journal asiatique*, 1885 (août-sept.), p. 333-369; 1887 (nov.-déc.), p. 403 et 429. En berbère, ازكثاغ sert à indiquer la couleur rouge, mais ce même mot peut également indiquer la couleur jaune (voy. René Basset, *Journal asiatique*, 1887, nov.-déc., p. 416 et 426). Ce qui aurait aidé à l'assimilation, à la confusion entre ces couleurs, c'est le fait de la ressemblance entre elles. Ainsi le « bleu foncé » et le « noir » se distinguent à peine, — le « bleu » et le « vert » dans le spectroscope sont contigus, — le « jaune » et l'« orange » auraient été considérés comme une seule couleur, car le rouge, l'orange et le jaune sont contigus.

limon, la couleur des eaux doit être noirâtre[1]. Ainsi que nous l'avons vu, les deux fleuves qui se réunissent à Khartoum coulent dans un même lit. Les eaux de l'un étant blanches, celles de l'autre sombres, en quelque sorte l'un blanchâtre, l'autre noirâtre, l'un aurait été nommé *el abyad* « le blanc » ou *Bahr el abyad* « le fleuve blanc », l'autre, *el isoued* « le noir », ou *Bahr el isoued* « le fleuve noir » ; puis le même sens aurait été rendu par le mot couramment employé pour indiquer cette couleur, « *azreq* », d'où le fleuve aurait été nommé *el azreq* « le noir » ou *Bahr el azreq* « le fleuve noir ». Supposant que ce nom ait été d'abord appliqué au fleuve *Bahr el azreq* « le fleuve noir », dans la région de Khartoum, ou bien encore, plus exactement, à la jonction des deux fleuves, il est admissible qu'au fur et à mesure que l'on remonta le fleuve on ait gardé la même désignation.

Enfin, en résumé, dans le Soudan égyptien, de même qu'un vêtement de couleur bleu foncé est nommé *zerka* ou *derka,* un homme dont la peau est de couleur noirâtre ou noire est qualifié *el azreq,* et un drapeau parfaitement noir est nommé *Raya Zerka,* de même, un fleuve dont les eaux sont généralement de couleur sombre (ce qui fait ressortir encore davantage cette couleur, c'est l'opposition avec les eaux blanches), est nommé *el azreq* « le noir », ou bien *Bahr el azreq* « le fleuve noir ». Ainsi, dans le Soudan égyptien, les indigènes entendirent, et entendent, par l'expression *Bahr el azreq* « le fleuve noir », et, par suite, on doit le traduire ainsi, mais cette désignation serait un peu trop vague ; il vaudrait mieux dire « le Nil noir ».

1. Cf. « ... of a dark brown colour » (Petherick, passage précité).

SUR LA RÉGION

comprise entre le Nil et le Mokattam, en face de Ghizeh[1]

M. William Groff lit une note *Sur la région comprise entre le Nil et le Mokattam, en face de Ghizeh*. Après avoir tracé l'histoire des événements qui se sont déroulés sur ce territoire[2], dès l'antiquité la plus reculée jusqu'à nos jours, il étudie l'état actuel des lieux. Il discute diverses légendes relatives aux curieux petits édifices qu'on a nommés *es-saba banat*, et il montre combien est douteuse l'origine de ces édifices.

Il rappelle que le même nom *es-saba banat* n'est, peut-être, qu'une corruption de *es-saba abniah* (ou *es-saba buna*) « les sept édifices », nom qu'on aurait employé pour désigner sept petits bâtiments qui s'y trouvaient. Il se demande si réellement le nom de *es-saba abniah* (ou *buna*) ne serait pas devenu *es-saba banat* « les sept filles », d'où serait éclose une charmante légende selon laquelle « ces édifices auraient contenu les tombeaux » de sept jeunes filles aimées par Sidi Guyouchi, qui se serait fait ensevelir dans la mosquée

1. Analyse d'une note lue à l'Institut égyptien dans la séance du 1er mars 1895, et publiée dans le *Bulletin*, IIIe série, 1895, t. VI, p. 69-72.

2. L'ostracon où est raconté le début du roman de Senehat laisse supposer que Khri-Ahou était situé sur la rive gauche du fleuve, non loin du lieu où se trouve Ghizeh actuellement (voy. Maspero, *Mémoires de l'Institut égyptien*, t. II, p. 14 et 20).

du Mokattam pour apercevoir encore de ce point élevé les tombeaux de ses bien-aimées[1].

M. Groff rappelle que le héros de la légende, El Guyouchi lui-même, n'a pas dû avoir plus d'existence réelle que ses bien-aimées. De même que celles-ci personnifieraient les petits édifices qui se trouvent dans la plaine, El Guyouchi personnifierait l'édifice qui se trouve sur la montagne. Ce bâtiment, selon une inscription qui se trouve au-dessus de la porte d'entrée, aurait été construit par un *Emir el giouch* « Émir des armées »; puis ce titre aurait été abrégé en *el giouch* (ou *gouch*) et serait devenu le nom de la mosquée même qui renfermait son tombeau[2]. La légende serait ainsi venue donner une forme, en apparence réelle, à la personne nébuleuse d'El Guyouchi.

M. Groff fait ensuite quelques observations sur la source d'Aïn-el-Sira[3]. Il se demande si cette eau saumâtre, ou plutôt des eaux salines analogues, n'auraient pas joué un rôle quelconque dans la formation du bois pétrifié qu'on trouve en Afrique[4], et s'il ne serait pas intéressant de faire des expériences avec cette eau pour s'assurer si elle pétrifie du bois, soit en arrosant des arbres vivants, soit en y mettant du bois mort[5]. Il fait observer que les spécimens de bois pétrifié rapportés par lui du désert Libyque diffèrent de ceux qu'il recueillit dans la plaine entre le Nil et le Mokattam.

Relativement aux eaux salines, M. Groff rappelle que, d'après une citation faite par Makrizi[6], on disait, à propos

1. Max Van Berchem, dans les *Mémoires de l'Institut égyptien*, t. II, p. 615, et dans le *Journal asiatique*, 1891, t. XVII, p. 485, etc.

2. Max Van Berchem, *Mémoires de l'Institut égyptien*, t. II, p. 605-619, et *Journal asiatique*, 1891, t. XVII, p. 484.

3. Voy. Gastinel, *Mémoires de l'Institut égyptien*, t. I, 1er fasc., p. 145 et suiv.

4. Voy. *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1re série, n° 8, p. 71, et n° 13, p. 116-125, 145 et 148-154.

5. Voy. *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1re série, n° 13, p. 151 et suiv.

6. Voy. *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1re série, n° 13, p. 145 et suiv.

du puits de la cidatelle, dit *puits de Joseph :* « Quand on » creusa ce puits, on trouva de l'eau très douce. Karakoûch » et ses employés, ayant désiré avoir l'eau plus abondante, » firent augmenter l'ouverture dans le roc, et il en sortit » une eau salée qui altéra la douceur de la première » source. »

L'orateur se demande, à propos de cette citation, si l'eau saumâtre ainsi rencontrée n'était pas analogue à celle d'Aïn-el-Sira, et si, pour rester à la couche d'eau douce, on n'a pas dû remblayer le fond du puits.

En terminant, M. Groff parle d'un nuage, formé sans doute par des émanations des décombres, et qu'on voit, quelquefois, vers le soir, planer à quelques mètres au-dessus de l'endroit où était Fostat.

PREMIÈRE ÉTUDE ARCHÉOLOGIQUE

LE SOLEIL LEVANT

LES COULEURS DU SOLEIL

D'APRÈS LES ANCIENS ÉGYPTIENS[1]

MESSIEURS,

En traitant des questions scientifiques, on rencontre deux difficultés : si l'on se borne à annoncer les résultats des recherches, on court le risque d'être obscur, ou même d'être incompris ; si l'on donne, en détail, les preuves à l'appui de chaque assertion, on se perd dans des digressions et on court le risque d'être inintelligible. Peut-être la meilleure méthode est-elle, tout en donnant les résultats des recherches, d'indiquer brièvement sur quoi elles sont fondées, puis, si l'occasion s'en présente, de discuter plus en détail le sujet et de développer à l'appui des conclusions ce qu'on n'avait fait qu'indiquer. J'ai fait plusieurs communications, ici à l'Institut, sur *La plus ancienne observation d'un phénomène*

1. Communication faite à l'Institut égyptien dans la séance du 8 novembre 1895[; publiée dans le *Bulletin*, 3e série, 1895, t. VI, p. 243-262].

naturel ou astronomique[1]. Une note par M. Daressy, parue dans le Bulletin de mai 1894[2], me donne l'opportunité de vous entretenir encore une fois de cette question, mais, voulant donner une sorte d'unité ou d'indépendance à la présente étude, quoique traitant le même sujet que dans les communications précédentes, j'ai pris un nouveau titre et j'ai étudié la question sous une autre forme, surtout en citant et discutant des exemples à l'appui des assertions là où, auparavant, je n'avais fait que les indiquer brièvement, ou donner simplement des résultats. La présente étude est divisée en deux parties qui sont subdivisées en paragraphes.

I. — LE SOLEIL LEVANT

Selon une légende, lorsque l'homme fut créé, les dieux furent malveillants envers lui, car l'homme était doué d'une faculté que les dieux, eux-mêmes, ne possédaient pas : il était susceptible de progrès. La vieille légende fait écho à un pressentiment qui s'est réalisé : le progrès de l'humanité a été bien funeste aux dieux, mais ce que la légende ne dit pas, c'est qu'il y avait des bornes à ce progrès. Arrivé à un certain point dans son développement progressif, l'esprit humain s'arrête, recule sur lui-même et avoue son impuissance. Aucune intelligence humaine ne peut saisir, concevoir l'immensité de l'espace, l'éternité qui n'a ni commencement ni fin, la grande force créatrice, la puissance cosmogonique, Dieu, si l'on veut, qui, de tout temps, s'est manifesté dans

1. *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1893, p. 149 et suiv., 360 et suiv. ; voy. 1894, p. 179 et suiv., 221 et suiv.[; cf. p. 171-180, 190-196, 221-224, 225-227, du présent volume]. L'inclinaison de la pyramide n'est pas rigoureusement exacte, ainsi que je l'ai constaté à un autre coucher du soleil à un solstice d'été.

2. M. Daressy, *Notes sur un signe hiéroglyphique*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1894, p. 253 et suiv., et planche.

l'espace, enfin cette grande triade qu'on désigne par un mot, qui est lui-même incompréhensible, l'infini. Mais, là où s'arrête la puissance de l'intelligence humaine, à recevoir à faire des conceptions directes, se trouve la faculté qui permet de faire des raisonnements par induction, d'où naissent des suppositions, lesquelles, sous l'influence de l'imagination, nous permettent d'admirer dans l'espace le spectacle grandiose des œuvres de la transformation éternelle.

Supposons que nous sommes au désert. Autour de nous règne un morne silence; au-dessus de nous est le ciel, parsemé d'étoiles. Des raisonnements par induction nous ont enseigné que ces points lumineux sont de lointains soleils, qu'autour d'eux gravitent des mondes et, de même que sur la terre ou bien dans notre système solaire, qu'ils sont soumis à la même loi que nous, celle de la transformation éternelle. Tandis que nous admirons ce spectacle grandiose, nous remarquons à l'orient, sur la voûte céleste, une lueur, d'abord indécise, puis de plus en plus prononcée. Nous apercevons les objets autour de nous; les étoiles disparaissent, le ciel, à l'orient, est illuminé, ou, pour mieux dire, nous y voyons le reflet d'une lumière aux couleurs les plus vives, aux teintes les plus délicates, puis apparaît un cône rougeâtre, au-dessus duquel est le ciel bleu. Sur la voûte céleste, à l'occident, un peu au-dessus de l'horizon, est une zone lumineuse, où diverses couleurs semblent être confondues, de sorte qu'on ne peut les distinguer les unes des autres. Tandis que cette zone descend lentement vers l'horizon, apparaît un point lumineux de couleur bleuâtre; il devient plus brillant, se change en couleur verdâtre, grossit, devient blanc, et alors surgit l'énorme disque du soleil. Les ténèbres fuient devant la lumière, la nuit est devenue le jour.

Nous allons maintenant étudier, puis faire en quelque sorte l'histoire du rôle qu'a joué, dans les croyances des anciens Égyptiens, le plus grandiose phénomène que la nature ait permis à l'homme de voir, — le soleil levant.

Nous venons de voir que le premier rayon[1] du soleil levant est bleu ou vert, mais cela n'a lieu que quand l'atmosphère est pure. S'il y a des nuages ou du brouillard à l'horizon, le premier rayon est ordinairement rouge et le disque entier surgit de cette couleur. Lorsque le brouillard est moins épais, le premier rayon peut être rougeâtre, c'est-à-dire orange ou jaune. Alors, généralement, le disque surgit de cette couleur ; pourtant, quand le premier rayon est rougeâtre, le disque peut apparaître de couleur rougeâtre, jaunâtre ou même argenté. Si l'atmosphère à l'horizon est pure, le premier rayon peut être vert ou bleu ; le disque peut apparaître légèrement jaunâtre, verdâtre ou blanc. Dans tous les cas, au fur et à mesure que le soleil s'éloigne de l'horizon, généralement sa couleur devient de plus en plus claire. Constatons ici ce fait capital : la couleur du premier rayon et du disque du soleil à l'horizon dépend de l'état de l'atmosphère[2]. Les mêmes phénomènes que nous venons de constater pour le soleil levant ont lieu naturellement pour le soleil couchant, mais en quelque sorte en sens inverse[3].

1. Nous disons rayon, mais il serait plus correct de dire zone lumineuse, zone lumineuse rouge, orange, jaune, verte, bleue (indigo ou violet), qui s'appliquerait à la lumière (en apparence) émise par le disque du soleil à l'horizon, et que différentes personnes, sur une même méridienne, observaient simultanément.

2. Voy. *Bulletin de l'Institut égyptien*, note, p. 149 et suiv.; cf. 1894, p. 181, note, et p. 222, note[; cf. p. 171-180, et p. 224, n. 6, du présent volume].

3. Selon que l'atmosphère est plus ou moins pure, le disque disparaissant peut être ou bien rouge, rougeâtre (orange ou jaune) ou verdâtre, le dernier rayon est alors ordinairement de la couleur du disque ; mais, quand le disque à l'horizon est de couleur rougeâtre ou jaunâtre, le dernier rayon peut être vert ou même bleu. Quand le disque à l'horizon est blanc, le dernier rayon peut être vert ou bleu, mais, ordinairement, très court. Le rayon vert (ou bleu) le plus long et brillant a lieu quand le disque à l'horizon est de couleur verdâtre. Dans tous les cas, pour bien constater le rayon de couleur verte ou bleue (sauf, peut-

Quant aux explications proposées pour ce phénomène : 1° celle que j'ai indiquée, le phénomène étant dû à l'atmosphère, sera discutée plus loin; 2° la théorie d'après laquelle « la coloration verte paraît être, dans ce pays du mirage, » l'effet de la réunion des couleurs *bleue* du ciel d'Égypte » et *jaune* du désert qui l'enveloppe[1] », me paraît avoir besoin d'être appuyée par des preuves avant d'être discutée; 3° selon M. le Dr Abbate pacha, lorsque le soleil se couche, quand aucune brume ne voile l'horizon « dans le » moment où la partie supérieure de son disque, effleurant » la ligne de l'eau en pleine mer, ou sur le désert plane et » uni, va disparaître, dans cet instant, au lieu d'un rayon » rouge qui viendra frapper la rétine de l'observateur, ce » sera un rayon *vert*... qui est la *couleur complémentaire* » et qui se forme dans la perception intérieure des éléments » rétiniens de l'œil.

» Newton, je crois, a été le premier à parler de ce phé- » nomène intraoptique, tout en le rapportant au change- » ment qui survient du rouge intense à la couleur complé- » mentaire, le vert[2]. »

Je doute que la couleur du soleil à l'horizon soit causée par le phénomène des couleurs complémentaires, pour les raisons suivantes : 1° parce qu'il y a une autre explication ;

être, quand le soleil à l'horizon est de couleur verdâtre), il faut que l'horizon où apparaît ou disparaît le disque du soleil soit net, c'est-à-dire, sans arbres, broussailles, fumée, brouillards ou nuages ; il n'est pas nécessaire qu'il y ait une plaine très vaste entre l'observateur et l'horizon. Le vent, sauf la poussière qu'il peut soulever, obscurcissant ainsi le ciel, ne m'a paru avoir aucun effet sur le phénomène de la couleur de la lumière du soleil à l'horizon. Quand il y a un peu d'humidité dans l'atmosphère, le rayon vert m'a paru plus brillant, et, quand l'atmosphère est plus sèche, le rayon bleu m'a paru plus brillant ; quand l'atmosphère est très pure, le phénomène est extrêmement court, la lumière blanche prédomine et la décomposition de la lumière est peu frappante.

1. *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1893, p. 174.
2. *Ibid.*, 1893, p. 326 et suiv.

2° ainsi que M. Daressy le fait observer, au lever du soleil « les conditions requises ne se trouvent plus réunies : » l'astre étant plus brillant que le ciel, son apparition ne » peut donner lieu à une impression lumineuse de couleur » inverse... ». Toutefois, là où je diffère d'opinion avec lui, c'est quand il dit que « ce ne peut donc être que par une pré- » disposition spéciale aux illusions d'optique, une sorte de » daltonisme, que certaines personnes croient voir le disque » émettre une lumière verte à son lever[1] ».

Je crois, pour ma part, que ces considérations relatives au soleil levant indiquent que l'explication par la théorie des couleurs complémentaires est erronée, non pas que le phénomène n'existe pas, car, sur mer, on voit souvent le *disque entier* du soleil *se lever* de couleur *verte*[2]. 3° Si l'on regarde un objet rouge ou rougeâtre, le disque du soleil, par exemple, puis qu'on ferme les yeux, on peut bien voir la couleur complémentaire verte ou verdâtre[3], mais on distingue bien entre le phénomène d'optique et la couleur verte du disque du soleil apparaissant ou disparaissant, — la sensation est tout autre. 4° Quand le disque du soleil apparait ou disparait de couleur rouge ou jaune, le premier ou le dernier rayon est ordinairement rouge ou jaune, non pas vert ou bleu ; quand le soleil à l'horizon est de couleur verdâtre, le premier ou le dernier rayon est généralement vert (ou bleu). 5° Si plusieurs personnes, A, B et C, par exemple, vont constater la couleur du dernier rayon du soleil couchant, — A regardant le soleil, B et C ayant le dos tourné vers l'occident, — quand A voit la dernière partie du disque disparaissant prendre la couleur verte (ou bleue), il dit à B et C de regarder ; B et C, qui n'avaient pas regardé le disque, se retournent et peuvent bien voir le disque dis-

1. *Bulletin de l'Institut égyptien,* 1894, p. 254.

2. L'atmosphère sur la mer (l'air et l'eau) paraît être très favorable au rayon (zone lumineuse) vert, peut-être y voit-on aussi le bleu.

3. Voy., par exemple, Quackenbos, *Natural Philosophy*, p. 257.

paraissant de couleur verte (ou bleue), mais est-ce à dire qu'on ne voit jamais la couleur complémentaire au moment du coucher du soleil ? Je crois l'avoir constatée, mais la sensation est tout autre que celle qui est produite sur l'observateur par la couleur réelle ou apparente du disque.

L'explication de la cause des couleurs lumineuses qu'on voit au ciel le matin et le soir, le premier rayon du disque du soleil apparaissant et le dernier rayon du disque du soleil couchant, et la couleur du disque du soleil près de l'horizon, paraît être assez simple. Rappelons quelques faits très connus[1]. La lumière blanche (ou un rayon blanc) du

1. Par suite des circonstances, je suis amené ici à étudier le phénomène de la couleur du premier et du dernier rayon du soleil à l'horizon plus en détail que dans mes études précédentes. J'ai, à diverses reprises (*Bull. de l'Inst. égypt.*, 1893, p. 149, note, p. 360, note; 1894, p. 181, note, p. 222, note; cf. p. 172, note 1, 191, note 1, 224, note 2, 226, note 6, du présent volume), indiqué ce phénomène comme étant atmosphérique ; c'est une explication qui me semble plausible, et j'avais espéré trouver le phénomène étudié et expliqué dans des ouvrages, afin d'avoir, ou la confirmation de l'hypothèse à laquelle j'étais arrivé, ou la vraie explication, mais, malgré toutes mes recherches, je n'ai rencontré nulle part l'étude du phénomène du premier et du dernier rayon (zone lumineuse) du soleil à l'horizon sur le désert. Mais assurément le phénomène des couleurs du soleil à son lever et à son coucher sur le désert a dû être étudié et expliqué et j'espère pouvoir compléter plus tard les indications données ici à ce sujet : la seule indication directe que j'aie rencontrée jusqu'ici est dans Jules Verne, *Le Rayon vert*, p. 181 et suiv. (cf. p. 26 et suiv.). Mais là il est question du rayon vert sur la mer; il y est dit : « Ce dernier rayon que lance le soleil au moment où le bord su-
» périeur de son disque effleure l'horizon, s'il est vert, c'est, peut-être,
» parce qu'au moment où il traverse la mince couche d'eau il s'imprègne
» de sa couleur... — à moins que ce vert ne succède tout naturelle-
» ment au rouge du disque, subitement disparu, mais dont notre œil a
» conservé l'impression, parce que, en optique, le vert est la couleur
» complémentaire ! » La première de ces explications n'est, croyons-nous, qu'à moitié fausse; au fond, en quelque sorte, dans la présente étude, nous l'avons adoptée, mais avec des modifications. Ainsi la cause de la couleur, ou des couleurs, du premier et du dernier rayon du soleil — du soleil à l'horizon, et les couleurs qu'on voit au ciel, soit au matin,

soleil est composé de sept[1] rayons de couleurs différentes, rouge, orange, jaune, vert, bleu, indigo et violet. En passant d'un milieu rare à un autre plus dense, ces rayons sont réfractés, c'est-à-dire détournés de leur chemin droit, mais on a remarqué qu'ils n'ont pas tous la même force de pénétration, c'est-à-dire que les uns sont plus détournés de leur chemin que les autres. Le rayon qui est le moins détourné est le rouge, par suite c'est le rayon le plus fort, et celui qui est le plus détourné de son chemin droit est le rayon violet, par suite c'est le rayon le plus faible ; les autres rayons occupent, naturellement, des places intermédiaires.

Quand la lumière du soleil, lorsque l'astre est au-dessous de l'horizon, vient frapper et traverser l'atmosphère, on voit, par la réfraction atmosphérique, les rayons, c'est-à-dire la lumière, de couleur différente sur le ciel, d'où les belles couleurs qu'on peut admirer sur la voûte céleste, soit le matin, soit le soir. Au fur et à mesure qu'au matin le soleil avance vers l'horizon ou au soir s'en éloigne, les couleurs changent par suite des différentes positions qu'occupe le soleil et, par suite, qui causent des rayons lumineux de couleurs différentes réfractées par l'atmosphère, illuminant la voûte céleste. Quant au soleil à l'horizon, rappelons les faits suivants : « La réfraction atmosphérique est » la déviation dans le plan vertical que l'atmosphère fait » subir à la direction des rayons lumineux. L'effet de la

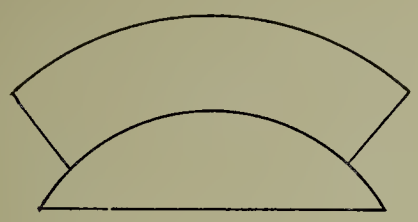
soit au soir, telles qu'on les trouve développées ici, sortent d'observations directes (voy. *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1893-1894, articles précités) et des explications données par Quackenbos, *Natural Philosophy*, New-York, 1867; Burrett, *Geography of the Heavens*, New-York, 1876; *Annuaire publié par le Bureau des longitudes*. Paris. Voy. encore Flammarion, *Astronomie populaire*, partie. p. 388 et suiv. ; *Les étoiles*, p. 776, etc. Nous avons déjà dit quelques mots relativement à l'hypothèse qui expliquerait le phénomène de la couleur verte du dernier rayon du soleil par la théorie des couleurs complémentaires.

1. A part des rayons invisibles.

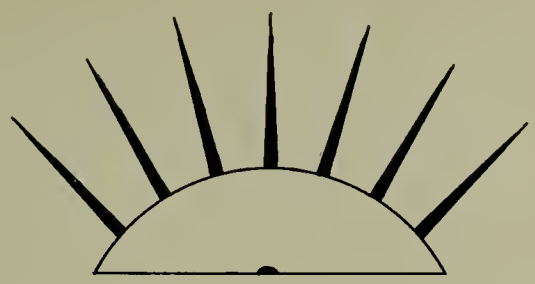
» réfraction est de faire paraître les objets plus élevés qu'ils » ne le sont réellement au-dessus du plan de l'horizon[1] ». La réfraction atmosphérique (baromètre 0^m760, thermomètre cent. + 10) à l'horizon est 33'47",9 ; la grandeur apparente du soleil, exprimée en angle (valeur moyenne), est 32'3",64 ; d'où il résulte que, par la réfraction atmosphérique de la lumière, le disque entier du soleil apparaît au-dessus de l'horizon, soit au matin avant le lever réel du soleil, soit au soir après son coucher[2]. Enfin, ainsi que nous l'avons fait remarquer, la lumière blanche du soleil est composée de sept rayons de couleurs différentes, ayant chacun une puissance de pénétration différente. Alors, il paraît évident que, quand, grâce à la réfraction atmosphérique, le bord supérieur du disque apparaît à l'horizon, le premier rayon (ou zone lumineuse) qui viendra frapper l'œil de l'observateur sera le rayon (ou zone lumineuse) le plus faible, c'est-à-dire le plus réfrangible, mais ayant la puissance nécessaire pour traverser l'atmosphère ; par suite, le bord du disque qui paraît surgir à l'horizon semble être de la même couleur que ce rayon (ou zone lumineuse), d'où les diverses couleurs du disque qui est, selon l'état de l'atmosphère, soit rouge, rougeâtre (orange ou jaune), vert ou bleu ; le rayon indigo semble être confondu avec le bleu et le rayon violet, s'il a jamais la puissance de traverser l'atmosphère (quoiqu'on l'aperçoive sur la voûte céleste), semble être confondu avec le rayon indigo ou bleu. La même explication s'applique au soleil couchant, mais, en quelque sorte, en sens inverse.

Enfin, notons au matin la lumière colorée qu'une personne placée à une certaine distance à l'orient de l'observateur voit, pour ainsi dire, partir du disque au moment de son apparition, — l'observateur la voit sur la voûte céleste,

1. *Annuaire publié par le Bureau des longitudes*, Paris, 1891, p. 227.
2. Voy., par exemple, l'*Annuaire*, 1894, p. 258 et 147.

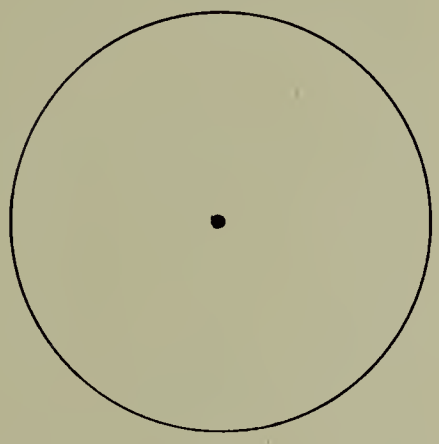


I.



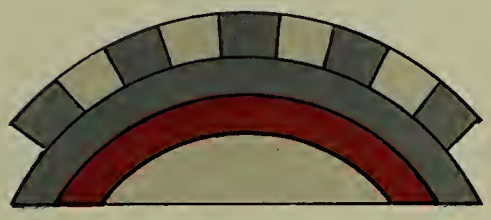
II.

III.



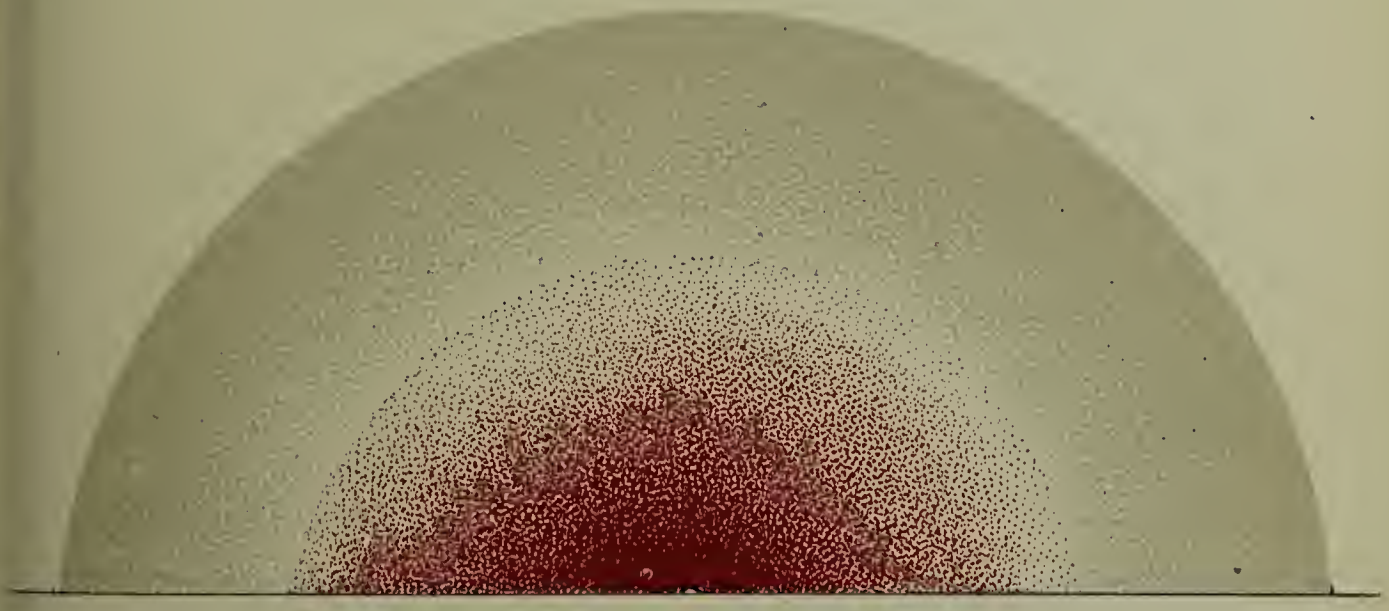
IV.

V.



VI.

(d'après la bijouterie de DASHOUR.*)*



VII.

Le soleil à l'horizon sur le désert.

Imp. Monrocq, – Pa

VIII. La Création.

IX. Le soleil prés l'horizon oriental.

LE JUGEMENT DE L'ÂME

(d'après un papyrus appartenant à Mr. Groff.)

Imp. Monrocq _ Paris.

— puis la lumière colorée, que l'observateur voit émise par le disque du soleil au moment de son apparition, — une personne placée à une certaine distance de lui à l'occident la verrait sur la voûte céleste. Au coucher du soleil, le même phénomène s'observe, mais en sens inverse[1].

1. Je n'ai guère besoin de répéter ici que j'entends par rayons des zones lumineuses de telle couleur. Cette étude donne lieu aux réflexions suivantes : quand on voit au lever du soleil le rayon vert, on s'attend à voir les rayons jaune, orange et rouge, mais, généralement, par suite de la rotation de la terre, le disque surgit avec une telle rapidité que les couleurs se réunissent et deviennent blanches. Le même raisonnement s'applique aux premiers rayons des autres couleurs. Au coucher du soleil, on s'attend à voir plusieurs couleurs, mais, généralement, on ne voit la décomposition de la lumière sur le disque (quoiqu'on la voie déjà sur la voûte céleste) qu'au dernier moment de sa visibilité apparente, et alors, quand la lumière réfractée est devenue faible, la décomposition paraît avoir lieu. On voit généralement la transformation d'à peu près la longueur d'une couleur de spectroscope ; les couleurs souvent se confondent ; ainsi, au lever du soleil, le bleu peut devenir vert et, au coucher du soleil, le vert peut devenir bleu. Cette observation s'applique aux autres couleurs. Toutes ces remarques ne doivent être entendues que d'une façon générale ; la couleur ou les couleurs du soleil à l'horizon et les variations des couleurs dépendent de l'état de l'atmosphère, de la distance entre l'observateur et de l'horizon apparent, de la rapidité de l'apparition ou de la disparition du disque, etc., etc. J'ai constaté à un coucher du soleil que le disque en approchant de l'horizon était de couleur blanche, puis qu'il devint rougeâtre (orange) et jaunâtre ; au moment de la disparition la dernière partie du disque devint verdâtre, puis verte, et le dernier rayon (ou zone lumineuse) fut bleu. Dans les pays du Nord (et de même près du pôle sud) où l'atmosphère est très lourde, le disque du soleil surgit et disparaît très lentement ; le phénomène des couleurs du soleil à l'horizon (si l'atmosphère est assez pure) doit être plus long et plus marqué que dans les pays plus proches de l'équateur. Peut-être le phénomène de la couleur, ou des couleurs, du soleil à l'horizon a-t-il laissé des traces soit dans les légendes populaires, soit dans les annales des peuples du Nord et des Indes, car ce phénomène doit être très frappant sur mer (peut-être aussi sur terre). La zone des diverses couleurs qu'on voit au ciel à l'occident au lever, et à l'orient au coucher du soleil, entre les parties du ciel illuminées et les obscures, doit être causée par des rayons de lumière réfractés ; quand,

Ainsi l'aurore, le crépuscule, la lumière colorée dont on voit le reflet au ciel avant le lever et après le coucher du soleil, la couleur du premier rayon (ou zone lumineuse) du soleil levant et la couleur du dernier rayon (ou zone lumineuse) du soleil couchant, la couleur du disque du soleil à l'horizon, soit au matin, soit au soir, sont tous apparents et sont dus à la même cause, l'atmosphère, c'est-à-dire, à la réfraction atmosphérique de la lumière, des rayons ou zones lumineuses de couleurs différentes, qui composent la lumière blanche du soleil.

II. — LES COULEURS DU SOLEIL, D'APRÈS LES ANCIENS ÉGYPTIENS

Le phénomène naturel des diverses couleurs du soleil qu'on observe de nos jours et que nous venons d'étudier doit, naturellement, avoir eu lieu dès la plus haute antiquité ; il semble bien que les anciens Égyptiens l'ont observé, ainsi que nous allons maintenant le constater. Pendant son cours de l'orient à l'occident, si l'atmosphère est pure, la couleur du disque du soleil est blanche; on rencontre si souvent des allusions à ce fait dans les textes des anciens Égyptiens, que nous croyons qu'il est inutile de développer ici cette proposition. La couleur du disque, représentée le plus souvent sur les monuments, papyrus, etc., est le rouge[1].

au soir, cette zone disparaît de l'orient, elle illumine le ciel de l'occident et il me semble qu'il y a une augmentation de lumière (voy. *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1893, p. 150, note vers la fin, et p. 360, note A) et qu'il y a un changement de couleur sur le ciel de l'occident.

1. On voit souvent, surtout près de l'horizon, le disque du soleil de cette couleur. Il y avait une assimilation entre la vie et le soleil (visible) : le rouge est, pour les artistes de l'Égypte, la couleur qui représente les hommes vivants, mais comme les femmes sont représentées de couleur jaune, on voit aussi le soleil représenté de couleur jaune (et la lune aussi ?). A ce propos on peut faire l'observation suivante : on voit le

Lorsque l'atmosphère est relativement pure, le soleil paraît être rougeâtre, c'est-à-dire de couleur orange, jaune ou jaunâtre ; les Égyptiens avaient bien observé que les couleurs du soleil diffèrent, car il est qualifié d' « Épervier saint, à l'aile fulgurante, Phénix aux multiples couleurs[1] ». Pour faire ressortir comment les Égyptiens parlent dans leurs écrits de la couleur du soleil, nous citerons quelques exemples où il est question de la couleur jaune ou jaunâtre du disque.

On trouve tant d'exemples, dans les écrits des anciens Égyptiens, où le soleil est assimilé à l'or, qu'on est embarrassé de faire un choix. Il est dit que le soleil brille à l'état de l'or, qu'il est un disque d'or[2] :

« (O Ammon-Râ)... lorsque tu brilles à l'horizon du ciel, » tu l'éclaires (la demeure, le temple bâti par le roi) de l'or » de ton visage sur elle... » Il semblerait donc que le soleil levant, dont l'éclat est figuré par l'or, est le « soleil radieux » qui a chassé les ténèbres...[3] » On peut relever une allusion à la couleur jaune du disque du soleil levant, dans le titre si fréquent de *Hornub*, « Horus vainqueur, Horus d'or », c'est-à-dire le soleil dont la face brille comme l'or, à son

disque de couleur rouge quelquefois entouré d'une bande verte. Peut-être est-ce par hasard, ou bien les anciens Égyptiens ont remarqué que la couleur complémentaire du *rouge*, c'est-à-dire le *vert*, faisait un bon effet ; peut-être aussi cette bande aurait été suggérée par le fait que le bord du soleil à l'horizon est, ainsi que nous l'avons vu, de cette couleur. Notons encore que, « si nous plaçons de la cire à cacheter rouge » sur une feuille de papier blanc et que nous l'observions attentive- » ment, nous verrons bientôt un cercle verdâtre autour d'elle » (Quackenbos, *Natural Philosophy*, p. 257). On voit pourtant le disque rouge, dans les représentations des anciens Égyptiens, entouré d'un cercle jaune.

1. Lepsius, *Denkmäler*, VI, 116, 61 ; Maspero, *Histoire*, 4e édit., p. 283, et Oberziner, *Il Culto del sole*, p. 110 et suiv., 115, etc.

2. Voy., par exemple, le marquis de Rochemonteix, *Le Temple d'Edfou*, dans les *Mém. de la Miss. arch. française au Caire*, t. X, p. 13 ; cf. p. 98, 121, 228, etc.

3. Grébaut, *Hymne à Ammon*, p. 201, note.

lever, après qu'il a triomphé des ténèbres[1]. Il est dit de Hor-hut[2], c'est-à-dire le disque ailé du soleil dans son cours de l'orient à l'occident[3], qu'il est un dieu grand, maître du ciel, rayonnant (?); sortant de l'horizon, « ... il lève sa tête » dans l'abîme céleste et remplit la terre d'une poussière » d'or[4] ». La traduction « poussière d'or » rend le sens du texte, mais les caractères employés indiquent une conception encore bien plus élégante et poétique ; on peut la rendre par une paraphrase, « le disque du soleil est assimilé à un » crible, à travers lequel passent des atomes de poussière » d'or qui viennent tomber sur la terre », en d'autres termes, les rayons du soleil tombent sur la terre comme une pluie d'or. On trouve la même idée encore plus littéralement rendue ailleurs[5]. Il est dit : « Honneur à toi, dieu du matin ! » Honneur à toi, Horus, qui glorifies Râ ; honneur à toi, » *Hor-Hut,* dieu grand, seigneur du ciel ! voici que tes » rayons sont en or[6] ». Dans le *Livre des Morts,* il est dit : « J'arrive chaque jour portant la lumière et traversant les » ténèbres. J'arrive chaque jour à la porte Tahen dans » Tanen[7] ».

On croit que la substance nommée *tehen* par les textes des anciens Égyptiens « était une pierre jaune, la topaze jaune

1. Grébaut, *Hymne à Ammon,* p. 185 et suiv., 200 et suiv., et Pierret, *Vocab.*, p. 372 et suiv.

2. Le premier signe se lit *bèh ;* en démotique on trouve la forme *hor bhut* (d'après mes notes du cours de M. Pierret à l'École du Louvre).

3. Voy. Pierret, *Dict. d'Arch.*, p. 187.

4. Voy., par exemple, *Mém. de la Miss. franç.*, t. X, p. 14 et suiv., 29, 41 ; cf. 126, 144 (15, 16, 17 ; cf. 98, 121, 157, etc.), et *Rec. égyptol.*, t. I, p. 43.

5. On trouve une idée analogue aux Indes ; voy. Max Müller, *Lectures on the Science of Language,* t. II, p. 414 et suiv. Cf. les représentations égyptiennes du disque du soleil à l'époque d'Aménophis IV, par exemple, au musée de Ghizeh, nos 150 et 1313. Rappelons que Jupiter pénètre chez Danaë sous la forme d'une pluie d'or.

6. *Mélanges d'Archéologie,* t. II, p. 299.

7. Chap. CXLVI, lig. 24 et suiv., édit. Pierret, p. 489.

» ou bien encore le jaspe jaune. Le nom signifie « brillant, » clair, jaune »[1], et le passage que nous venons de citer semble donc désigner l'horizon du ciel jaune au matin. Si l'on admet que le *tehen* était la topaze des passages où « il » est dit du soleil lui-même qu'il est un *tehen* qui se » lève... », de même du soleil couchant, « que sa substance » rayonne de *tehen* », on aurait ainsi des mentions du soleil, de couleur jaune ou jaunâtre à l'horizon, soit à son lever, soit à son coucher, et le soleil lui-même serait assimilé à une topaze[2]. On rencontre souvent dans les textes des cas où il y a une assimilation entre un métal nommé *usem* et le soleil; on a identifié ce métal avec « l'alliage d'or » et d'argent, appelé *electrum* par Pline ». « Grâce à sa » couleur jaune clair, semblable à celle du laiton, l'élec- » trum devenait plus brillant que l'or[3]. » Il est question de deux obélisques incrustés[4] d'électrum; ces obélisques auraient « illuminé la double terre comme le disque du so- » leil ». Il est dit que ces obélisques étaient de granit rose du Midi; la moitié supérieure était couverte d'électrum et ils étaient « visibles à une grande distance, car, inondant de » leur rayonnement la double terre, le disque du soleil brille » en eux comme (lorsqu')il se lève dans l'horizon du ciel[5] ». Dans le premier de ces exemples, l'électrum est assimilé au disque du soleil; dans le deuxième, il est assimilé au soleil levant[6]. Mais, dans une conception encore plus élevée, on déclarait que même l'électrum n'était pas compa-

1. Lepsius, *Les Métaux*, p. 38 et suiv.
2. Voy. Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, 2e édit., p. 31 et suiv.; cf. *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1893, p. 151 et suiv.
3. Voy. Pierret, *Dict. d'Arch.*, p. 200; Lepsius, *Les Métaux*, p. 15, etc. D'après l'analyse, un spécimen d'électrum aurait contenu 680 d'or et 312 d'argent (d'après mes notes du cours de M. Pierret à l'École du Louvre).
4. Litt. : *bak* « travaillé ».
5. Lepsius, *Denkmäler*, III, 22 et 24, *d*.
6. Voy. encore, par exemple, Gayet, *Le Temple de Louxor*, dans

rable aux rayonnements du soleil[1]. Enfin il est naturel que le soleil à l'horizon ait été représenté graphiquement avec un disque de couleur jaune ou jaunâtre.

Lorsqu'on rencontre, dans les textes égyptiens, des mentions comme celles que nous venons de voir, il en ressort clairement que les anciens Égyptiens avaient observé que le soleil à l'horizon est souvent semblable à de l'or, à une topaze ou à l'électrum.

Nous allons maintenant relever des mentions et des allusions à la couleur verte et bleue du soleil ; nous les étudierons plus en détail que celle des autres couleurs, en laissant toutefois de côté une étude approfondie de la question, à savoir si les anciens Égyptiens ont vu le soleil de couleur verte à l'horizon d'abord sur la mer[2] ou sur le désert. Nous nous plaisons à croire que ce phénomène a reçu son développement dans les croyances des anciens Égyptiens à Memphis, peut-être la couleur verte à Memphis, la couleur bleue à Thèbes. Mais, sans insister sur ces hypothèses, passons aux mentions faites dans les textes au phénomène.

Dans un hymne au soleil, il est dit : « Luis pour nous, » nous ne connaissons pas ta forme ; apparais à notre face, » nous ne connaissons pas ton essence[3]. O bienfaisant Râ- » Hor-khu-ti...[4], taureau pendant[5] (la nuit), chef au jour, » disque beau de *mafek*, roi du ciel, souverain sur terre, » forme[6] grande dans l'horizon du ciel[7] ».

les *Mém. de la Miss. franç.*, t. XV, p. 24, 25; cf. 4, 5, 6, 16, 20 et 22. Cf. (or) Virey, *Rekhmara*, dans les *Mém. Miss.*, t. V, p. 57, cf. p. 12.

1. Voy. *Recueil de Travaux*, t. I, p. 78, et t. II, p. 72, 73 et notes, etc.

2. J'espère revenir sur cette question. Voy. Oberziner, *Il Culto del sole*, p. 77, 78.

3. *Fet*, « créer, procréer..., essence, nature, manière d'être », Pierret, *Vocab.*, p. 729.

4. Passage mutilé ; cf. Maspero, *Histoire*, 4e édit., p. 283.

5. *M* « à, dans », etc.

6. *Sam*, la forme corporelle, le corps (Pierret, *Vocab.*, p. 488).

7. Lepsius, *Denkmäler*, VI, 116, 117 ; Maspero, *Histoire*, p. 283.

Analysons ce passage : *Râ-Hor-khu-ti*. Râ est le « nom » du soleil adoré dans toute l'Égypte et considéré comme » la manifestation la plus éclatante de la divinité ». *Hor-khu-ti* ou *Hor-m-khou-ti* veut dire l'Horus des deux horizons ; c'est « la personnification de la course du soleil » diurne... de l'horizon oriental du ciel à l'horizon occiden- » tal[1] ». Nous venons de voir que *Hor-khu-ti*, le soleil à l'horizon, est un beau disque de *mafek* ; or, le minéral nommé dans les textes égyptiens « *mafek* était vert ». Un « morceau » de cette substance avec l'inscription *mafek* est peint dans » les tombeaux de Thèbes mentionnés si souvent. Cham- » pollion, dans ses *Notices* (t. I, p. 509), dit expressément : » grande corbeille pleine d'une masse verte ». Non seulement « le *mafek* est représenté en morceaux peints en » vert », mais on trouve des expressions, dans les textes, qui font allusion à cette couleur. Il est dit : « le ciel est en fête » (brillant), la terre est réjouie (verdissante) », litt. : « (la) » terre à l'état de *mafek*[2] », ou bien encore : « leurs herbes » sont vertes plus que le *mafek*[3] ». De pareilles indications ne laissent pas de doute : la *mafek* était de couleur verte. Le mot égyptien « *mafek* » désignait diverses pierres de couleur verte : « smaragdus, malachites, chrysocolla, éme- » raude, beryl, malachite, acétate de cuivre, émail vert et » les couleurs qu'on en prépare ». « Le *mafek* ordinaire, » c'est-à-dire la malachite, avec le vert de cuivre et les » verres dans la préparation desquels elle entrait, s'ap- » pellent aussi émeraude, mais émeraude fausse. Il en suit » que le *mafek en ma*, le vrai *mafek*, était la vraie éme- » raude[4]. »

Parmi les minéraux qu'on désignait par le nom de *mafek*, celui qui ressemble le plus au soleil, apparaissant ou

1. Pierret, *Dict. d'Arch.*, p. 468 et 246.
2. Lepsius, *Les Métaux*, p. 35, 37 ; cf. 38.
3. D'après mes notes des cours de M. Pierret à l'École du Louvre.
4. Lepsius, *Les Métaux*, p. 61 et 43.

disparaissant tout juste à l'horizon, est l'émeraude. Alors il ressort du texte précité[1] que, chez les anciens Égyptiens, le disque du soleil à l'horizon était assimilé à une émeraude. Cette assimilation aurait été suggérée par le fait que, quand l'atmosphère est pure, c'est précisément la couleur du soleil à l'horizon[2]; ainsi, nous relevons une mention du phénomène naturel qu'on voit encore de nos jours.

Dans le temple d'Edfou[3], Horus est représenté disant au roi : « (Je) te donne le temps sans bornes, à l'état de régent » de l'éternité, à l'état de prince avec l'Uræus, à l'état » d'établi sur (le) trône d'Horus. Dit Hor-hut le dieu grand, » maître du ciel, rayonnant (?)[4], sortant de l'horizon dans

1. On y remarque une sorte de parallélisme : 1° taureau pendant la nuit et roi du ciel; 2° chef au jour et souverain de la terre; 3° disque beau d'émeraude et forme grande dans l'horizon du ciel. C'est précisément l'atmosphère étant pure, quand le soleil est à l'horizon, qu'on voit le disque de couleur verte.

2. Il est naturel, l'atmosphère étant pure, qu'en voyant le soleil disparaître et reparaître de couleur verte ou bleue, les anciens Égyptiens aient cru qu'il était de cette couleur, ou de ces couleurs, entre son coucher et son lever, c'est-à-dire pendant qu'il illuminait l'autre monde.

3. Le marquis de Rochemonteix, *Le Temple d'Edfou*, dans les *Mém. de la Miss. franç.*, t. X, p. 130. En Égypte, les textes les plus jeunes reproduisaient le plus souvent des conceptions beaucoup plus anciennes (D. Mallet, *Le culte de Neit à Saïs*, p. 94).

4. Dans le *Vocabulaire* (p. 559), M. Pierret lit les signes qui se trouvent ici dans le texte, *sti su*, et les traduit : « darder la lumière, rayonner ». Dans son cours à l'École du Louvre, il les lisait *ab su*, et les traduisait : « aile de diverses couleurs », *ab*, « tacheté, peau tachetée » (*Vocab.*, p. 6) et *su*, « aile » (*Vocab.*, p. 576). On aurait alors une allusion aux diverses couleurs du soleil, ou plutôt, puisqu'il est question du disque ailé, de la lumière de diverses couleurs du disque (cf. Oberziner, *Il Culto del sole*, p. 110, 115 et 123, et Virey, *Sept tombeaux thébains*, dans les *Mém. de la Miss. franç.*, t. V, p. 200 et note 1). Mais *ab* signifie aussi « resplendir » (*Vocab.*, p. 68) et *su* « lumière » (*Vocab.*, p. 575); *ab su* signifierait donc « resplendissant de lumière » ou « rayonnant ». Nous croyons devoir signaler ces diverses traductions sans insister sur aucune.

» *atat-qerna*[1], disque beau en[2] émeraude[3], remplissant (le) » ciel et la terre de son rayonnement[4] ». (Il) dit : « (Je) te » donne (le) vaste abîme céleste, (l')étendue de la terre, (des) » lieux verdoyants tous, (des) illustres, chefs de la terre... » *Hor-hut* est le disque ailé du soleil dans son cours de l'orient à l'occident[5]. L'expression « sortant de l'horizon » est fréquemment employée pour indiquer le lever du soleil[6], et ici le contexte nous engage à l'interpréter ainsi, à part le fait que c'est Horus, une personnification du soleil levant[7] (visible)[8] ; c'est précisément au matin, quand il apparaît à l'horizon du ciel, qu'il remplit le ciel et la terre de ses rayons[9]. Le discours au roi : « (Je) te donne le vaste » abîme céleste, l'étendue de la terre, etc. », s'applique

1. *Atat-qerna :* peut-être faudrait-il lire *atur-qerna* et l'identifier avec *atur res*, désignation de *mer* du VIe nome ou *pehu* du XIe nome de la Haute Égypte (Pierret, *Vocab.*, p. 58); mais la détermination exacte de l'endroit n'influe nullement sur le sens du contexte.

2. Mot à mot : « à l'état de ».

3. *Mafek.*

4. Le mot *ami* « rayonner, rayon » (voy. *Vocab.*, p. 23), au lieu d'être déterminé par un disque solaire rayonnant, est déterminé par le signe de la plante. On peut se demander s'il n'y a pas une faute ou bien si ce signe n'est pas employé à cause de l'assimilation du disque à l'émeraude; le disque vert émet des rayons verts et il est naturel que le mot « rayonner, rayon » reçoive comme déterminatif un signe ayant quelque rapport avec de la verdure.

5. Voy. Pierret, *Dict. d'Arch.*, p. 187.

6. On en trouve un grand nombre d'exemples dans le *Temple d'Edfou* (*Miss.*, t. X). Quand même on relèverait des exemples où « sortir de l'horizon » signifierait « le coucher du soleil », dans ce cas on aurait une mention de la couleur verte du soleil. Rappelons que « ... l'entrée de » *shu (ak n su)* est une expression qui marque le lever du soleil » (*Rec. de Trav.*, t. I, p. 81, note). Dans le décret de Canope, *per* correspond à ἐπιτέλλω (τὸ ἄστρον) (Pierret, *Vocab.*, p. 151).

7. Pierret, *Dict. d'Arch.*, p. 270.

8. Non pas de l'autre monde.

9. Et non pas au soir, quand le ciel et la terre sont plongés dans les ténèbres.

bien au soleil levant qui chasse les ténèbres, éveille la Nature et fait revivre le monde. Il ressort du passage précité du temple d'Edfou que, quand le soleil levant darde ses premiers rayons de lumière à l'horizon du ciel, le disque surgissant est semblable à une émeraude[1], c'est-à-dire tel que, lorsque l'atmosphère est pure, on le voit encore de nos jours : le disque du soleil apparaissant est de couleur verte (ou bleue). Nous allons maintenant étudier une curieuse croyance qui dérive ou qui est intimement associée avec le phénomène de la couleur verte du soleil levant. Il est dit dans le *Livre des Morts*[2] : « (Je) connais ce syco-
» more de *mafek* par lequel sort Râ, par lequel il passe et
» où Shou soulève les piliers du ciel » ; et encore : « Je
» connais ce sycomore en *mafek* où apparaît Râ lorsqu'il
» marche pour faire se lever Shou vers la porte de l'est du
» ciel, par laquelle sort Râ ». Nous avons vu que le mot *mafek* servait à désigner l'émeraude. On se demande quel est le rapport entre l'assimilation du disque du soleil à une émeraude et la croyance que le soleil levant apparaissait dans un arbre d'émeraude. D'abord, c'est une idée bien étrange, celle d'un arbre en pierre[3] ; quant à son origine et au rôle qu'il joue relativement au soleil levant, on peut émettre plusieurs hypothèses. Sans essayer de faire une étude comparative, rappelons le rôle important que les arbres ont joué dans la mythologie de divers peuples ; par exemple, on dit que « les dieux efféminés de l'Asie naissaient d'un
» arbre et se changeaient en arbres[4] ». « Dans les textes de

1. Ce passage est dans le *Temple d'Edfou*, où le soleil est assimilé à une topaze.

2. Chap. CIX, 1, 3, édit. Pierret, p. 326, et chap. CXLIX, 1, 7, et p. 508 et suiv. Voy. *Mél. d'Arch.*, t. II, p. 162, 163.

3. On se demande s'il n'y a pas un rapport quelconque entre cet arbre en pierre et le bois pétrifié qu'on trouve à l'est et à l'ouest de l'Égypte, — les Égyptiens connaissaient assurément ce bois pétrifié. J'espère revenir sur cette question.

4. Voy. *Mélanges d'Arch.*, t. II, p. 162. Rappelons : « Le pin dans

» la vieille magie chaldéenne, le cèdre est l'arbre protec-
» teur par excellence, qui repousse l'action des mauvais es-
» prits[1]. »

On se rappelle, selon la Bible, le rôle de l'arbre ou des arbres dans la légende du paradis terrestre[2], puisque « cer-
» tains arbres, comme le térébinthe, passaient pour fati-
» diques[3] », et qu'« au temps des prophètes, on rendait
» dans le Liban un culte aux cyprès et aux cèdres les plus
» remarquables par leur taille[4]... »

En Égypte, « le perséa et le sycomore » étaient des arbres « sacrés et ombrageaient les temples..., le dieu Thoth était
» représenté par un cocotier[5]... » Dans la légende osiriaque, « un tamarisque pousse à l'endroit où a été déposé le coffre
» contenant les restes d'Osiris et l'enveloppe dans son
» tronc[6] ». Dans le *Conte des Deux Frères*, la vie de Batau dépend de celle de l'arbre ou la fleur de l'arbre *as;* Batau se transforme en taureau, mais le taureau est tué et de son sang naissent deux arbres, et c'est Batau qui s'est transformé en arbre. On coupe les arbres, un copeau s'envole et rend enceinte une femme ; l'enfant qui naît est une nouvelle transformation de Batau[7]. Hathor est qualifiée dame du sycomore

l'histoire d'Atys et, dans celle d'Adonis, l'arbre de la myrrhe dans l'écorce duquel le jeune dieu passe dix mois comme dans l'utérus d'une femme » (Lenormant, *Les premières civilisations*, t. I, p. 383). — « Dans la mythologie scandinave, les dieux tirent les premiers humains du tronc des arbres, et la même croyance existait chez les Germains », etc. (Lenormant, *Les origines de l'histoire,* t. I, p. 48 et suiv.).

1. Lenormant, *Les premières civilisations*, p. 383.

2. Voy. mon étude sur l'expression *mot-tamout*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1892 [; cf. p. 103-111 du présent volume].

3. *Juges*, IX, 37. Voy. Renan, *Histoire*, t. I, p. 59.

4. Lenormant, *Les premières civilisations*, t. I, p. 383.

5. Pierret, *Dict. d'Arch.*, p. 59.

6. Lenormant, *Les premières civilisations*, t. I, p. 382; cf. *Mél. d'Arch.*, t. I, p. 15, et Pierret, *Dict. d'Arch.*, p. 57 et suiv.

7. Voy. mon étude sur le *Papyrus d'Orbiney;* cf. Lenormant, *Les premières civilisations*, t. I, p. 375.

(et dame de *mafek*). Elle (ou Nout) est souvent représentée associée avec un arbre au moment où elle reçoit l'âme à l'horizon occidental du ciel, et, comme nous venons de le voir, le soleil à son lever est censé passer à travers un arbre d'émeraude. Enfin, rappelons que, selon les anciens Égyptiens, un des piliers du ciel, derrière lequel le soleil naissait, se levait, était nommé Bakhou (Bashou), et il semblerait bien que c'était une montagne réelle et qu'on y trouvait des pierres vertes[1]. Nous croyons qu'il est bon de signaler ces diverses croyances, mais qu'il est sage de s'abstenir de décider par laquelle, lesquelles, ou même si c'est par aucune d'elles, qu'il faut expliquer la croyance que le soleil se lève dans un arbre d'émeraude. Le seul point qui paraît être sûr, c'est qu'il y a une relation entre la croyance que le soleil se lève dans un arbre d'émeraude, le disque du soleil assimilé à une émeraude et le phénomène naturel de la couleur verte (et bleue) du soleil à l'horizon. De même qu'on trouve des rayons du soleil assimilés à de l'or, de même, sous une forme poétique, ils sont assimilés à une chevelure d'émeraude. « Au calendrier Sallier, Hathor pa-» raît prendre le rôle de Râ, le premier d'Athyr », et ses litanies du temple de Dendérah l'appellent *celle qui a des cheveux couleur de mafek*[2].

Quant à la couleur verte ou bleue du soleil au moment de son coucher, rappelons que nous avons vu que le soleil dans l'horizon est couleur d'émeraude (mafek). Parmi les croyances des anciens Égyptiens, on supposait que l'âme s'en allait rejoindre le soleil couchant. Par exemple, il est dit de la mort d'Aménemha Ier : « L'an XXX, le second mois de » Shait, le 7, le dieu entra dans son double horizon, le roi » Sotphitri monta au ciel, et, quand il s'y unit au disque

1. Maspero, *Le Livre des Morts*, extrait de la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1887, p. 6, etc. ; cf. Pierret, *Vocab.*, p. 134. Cf. encore *Le Livre des Morts*, CV, 3 ; CLX, 2, et CLXIII, 15. Voy. édit. Pierret.

2. Cheveux du soleil, *Mél. d'Arch.*, t. II, p. 163.

» solaire, les dieux se réjouissent à ce faire[1] ». Il est dit de Rekhmara : « Arrive au ciel... vêtu d'émeraude, tu mange-» ras des aliments (qui sont) sur (la) table (?) du soleil[2] ». Ici l'âme ou le double de Rekhmara est censé se joindre, s'assimiler au soleil couchant qui est de couleur verte (ou bleue). En égyptien, le mot *uet* signifie « verdoyant, verdure, vert; » être florissant, prospère; pierre verte, feldspath[3], etc. ». Ce mot est souvent employé quand il s'agit du soleil levant. Une étude sur la question de savoir s'il faut le traduire par « verdoyant, florissant, prospère » et reconnaître une allusion mythologique, religieuse[4], ou bien s'il faut y voir une allusion à la couleur verte du soleil à son lever, nous entraînerait hors du cadre de la présente étude. Contentons-nous, pour le moment, de signaler des exemples où le mot *uet* est mis en rapport avec le soleil levant; nous traduirons le mot *uet* par « vert ». *Hor-hut,* le disque ailé du

1. Maspero, *Mém. de l'Inst. égypt.*, t. II, p. 10. Pour des expressions analogues relatives à la mort de Thotmès III (qui est représenté de couleur bleue), voy. la deuxième partie de cette étude[; p. 321-348 du présent volume]. Voy. Virey, *Mém. de la Miss. franç.*, t. V, p. 220 et suiv., 245; cf. Chabas, *Mélanges,* t. II, p. 303.

2. Voy. Virey, *Mém. de la Miss. franç.*, t. V, p. 106, 107. — C'est par cette assimilation qu'il faudrait expliquer la couleur verte des sarcophages dont le couvercle est représenté avec une figure humaine en vert.

3. Voy. Pierret, *Vocab.*, p. 116.

4. « De même que sous l'action de l'humidité la graine doit pourrir et se décomposer dans la terre, avant de mettre au jour une plante nouvelle, de même l'être animé, homme ou taureau, doit se fondre et se dissoudre avant de se transformer en une nouvelle existence..... Ce que la Providence faisait si manifestement pour les plantes, on voulut croire qu'elle le faisait de même, par des voies plus mystérieuses, pour les êtres animés » (Virey, *L'épisode d'Aristée*, p. 11 et 8; cf. Sale, *the Koran*, p. 61, introd.). — L'assimilation du soleil à une pierre exclut l'idée de la décomposition, putréfaction, etc. — Les deux conceptions sont totalement distinctes, mais, peut-être, au cours des siècles, elles se sont rencontrées. Nous reviendrons sur cette question dans la deuxième section de cette étude.

soleil, est qualifié « dieu grand, maître du ciel, vert des levers » brillants ». Ailleurs, il est dit : « J'accorde que soit vert ton » lever comme le soleil. J'accorde que tu apparaisses vert » comme le soleil[1]. » N'ayant pas l'intention d'étudier ici cette question, nous croyons qu'il est inutile de citer d'autres exemples où le mot *uet* « vert » est mis en rapport avec le soleil. Les anciens Égyptiens auraient donc observé que le soleil à l'horizon est de couleur rouge (rougeâtre), orange ou jaune, quand l'atmosphère est troublée par des nuages ou des brouillards; mais quand l'atmosphère est relativement pure, la couleur du disque est verte ou bleue, c'est-à-dire que le dernier et le premier rayon sont verts ou bleus, d'où l'on aurait conclu que le soleil est de cette couleur (ou de ces couleurs) entre son coucher et son lever, en d'autres termes, pendant qu'il illuminait l'autre monde. C'est pour cette raison qu'on voit, dans les représentations graphiques des anciens Égyptiens, le disque du soleil souvent de couleur verte ou bleue[2]. Cette croyance à la couleur du soleil dans l'autre monde serait restée vivace chez le peuple, même après la chute de la religion égyptienne. On lit en effet, dans un passage de Macrobe : « Hoc argumentum Aegyptii » lucidius absolvunt, ipsius solis simulacra pinnata fin- » gentes, quibus color apud illos non est unus. Alterum » enim cærula specie (... aten n mawek), alterum clara » fingunt ; ex his clarum superum, et cærulum inferum » vocant[3] ». Ce passage de Macrobe semble bien faire allusion à l'*aten-n-mafek* ou *aten-m-mafek* des textes égyp-

1. *Mém. de la Miss. franç.*, t. X, p. 119 (nous avons choisi cet exemple à dessein) et p. 129 ; cf. « Shou marche vers lui en son nom » de spath vert » (*Le Livre des Morts*, CLX, 2, édit. Pierret, p. 547). — J'espère revenir sur cette question.

2. Voy. la discussion plus en détail dans la deuxième section de cette étude[; cf. p. 321-348 du présent volume].

3. D'après Maspero, *Du genre épistolaire*, p. 78, note ; Macrobe, *Saturnales*, I, 19.

tiens[1], mais il correspondrait plus exactement à *aten-n-khesbet* ou *aten-m-khesbet*. Le minéral nommé *khesbet* dans les textes égyptiens est représenté graphiquement en monceaux peints de couleur bleue ; il a été identifié avec le saphir, sapphirus, cæruleum, le lapis-lazuli, l'outremer, l'émail bleu et la couleur dans la préparation de laquelle il entre, etc.[2]. — C'est par la croyance que le soleil était de couleur verte ou bleue pendant qu'il illuminait l'autre monde qu'il faudrait expliquer, dans nombre de cas, l'emploi de ces couleurs, soit des représentations, soit même des objets chez les anciens Égyptiens. Par exemple, il est dit : « Tu es le sca-
» rabée de vrai lapis (khesbet-n-ma). O scarabée! Tu es le
» scarabée de vrai lapis (khesbet-n-ma). Tu es l'œil du soleil,
» l'œil de Tum, les entrailles de Shou, le cœur d'Osiris[3] ».

Rappelons que le scarabée est le symbole de la transformation, que c'est à son coucher et à son lever que l'on croyait que le soleil se transformait, qu'Atoum ou Toum est « le soleil qui se couche », puis « le soleil nocturne », et qu'il est le précurseur du « soleil levant[4] », d'où la couleur (ou les couleurs) des scarabées. Nous aurons occasion de discuter cette question plus loin. Arrêtons-nous ici pour aujourd'hui. Ainsi que nous venons de le voir, les anciens Égyptiens firent mention, dans les textes écrits, des couleurs du soleil. Il faudrait maintenant étudier le rôle joué

1. « M. Brugsch traduit par turquoise le mot... *mawek*, que l'on traduit ordinairement par cuivre. Un certain nombre de passages semblaient s'opposer à cette interprétation ; ainsi, dans un des papyrus de Berlin, le disque solaire est appelé *aten n mawek*, qui semble devoir se rendre par *disque de cuivre*, *disque jaune*, plutôt que *disque bleu*. Un passage curieux de Macrobe explique fort bien cette qualification et prouve qu'il faut traduire soleil bleu, *soleil de turquoise* et non pas *soleil jaune*, *soleil de cuivre* » (Maspero, *Du genre épistolaire*, p. 78, note).

2. Lepsius, *Les Métaux*, p. 61 ; cf. p. 20 et Taf., fig. 29.

3. Revillout, *Revue égyptol.*, t. VI, p. 117 ; cf. *Le Livre des Morts*, CLXV, 12.

4. Pierret, *Dict. d'Arch.*, p. 76 et suiv.

par les couleurs dans les représentations chez les anciens Égyptiens, — rôle qui se rattache, qui a pour point de départ le phénomène de la couleur ou des couleurs du soleil à l'horizon, — puis rappeler la haute antiquité de l'observation, par les anciens Égyptiens, de ce phénomène naturel ou astronomique.

LA FILLE DE PHARAON

Lettre à M. Gavillot sur un sarcophage ayant appartenu à feu M. le duc d'Aumont et Villequier[1]

Monsieur,

Selon la tradition, un roi d'Égypte aurait ordonné qu'on mît à mort, à leur naissance, les enfants mâles des Hébreux. En ce temps-là, dit-on, naquit un enfant que sa mère aurait tenu caché pendant trois mois, puis elle l'aurait mis dans un coffret de joncs qu'elle aurait déposé parmi des roseaux au bord du Nil. Alors « la fille de Pharaon descendit pour se » baigner au fleuve, et ses servantes se promenèrent sur le » rivage. Elle vit l'arche au milieu des roseaux, elle envoya » sa servante, (qui) la prit. Elle l'ouvrit et vit l'enfant[2]... » Elle dit : Celui-ci (est) un enfant des Hébreux ». Alors la sœur de l'enfant se serait approchée et aurait suggéré à la fille de Pharaon de chercher une nourrice. La princesse agréa cette proposition, et la mère de l'enfant, dit-on, fut appelée. La princesse lui dit : « Emporte cet enfant et allaite-

1. Cette étude n'est que provisoire, je me réserve d'y revenir en détail prochainement, et de la compléter; j'eus l'honneur de l'annoncer à la séance de l'Institut égyptien du 6 décembre 1895 (*Bulletin de l'Institut*, 3e série, 1895, t. VI, p. 270). — Elle a été publiée dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 3e série, 1895, t. VI, p. 313-323, et t. VII, p. 59-87.

2. Les mots depuis « et voici » jusqu'à « à lui » paraissent être une interpolation; voy. Dillmann, *Exodus*, p. 14.

» le pour moi, et moi je te payerai. Et la femme prit l'en-
» fant et elle l'allaita. L'enfant grandit et elle l'amena à la
» fille de Pharaon et il fut à elle (comme) un fils [1], et elle
» appela son nom *Moshé*, disant : « Car des eaux je l'ai tiré,
» *ki min hammayim meshithihou* [2]. »

Chez divers peuples « de l'antiquité, l'imagination popu-
» laire s'est complue à entourer de ces circonstances, qui
» roulent dans le même cercle, l'enfance des grands chefs
» de peuple, les fondateurs d'empires, de ceux qui ont
» appelé des nations nouvelles à la puissance et les ont fait
» sortir de l'obscurité [3] ».

Sargon l'Ancien aurait été, à sa naissance, déposé par sa mère dans une corbeille de joncs et mis au fleuve qui l'emporta. Un ouvrier des champs l'aurait trouvé et élevé comme s'il était son fils, puis Sargon se serait emparé du pouvoir. Sémiramis aurait été exposée au désert et aurait été sauvée par des tourterelles qui l'auraient nourrie pendant une année, jusqu'à ce qu'un berger la trouva et l'éleva comme son propre enfant. On aurait ordonné de tuer Cyrus à sa naissance, mais on lui substitua un enfant déjà mort. Selon la mythologie grecque, Persée et sa mère furent enfermés dans un coffre et jetés à la mer ; le coffre aurait été apporté à une île où on le trouva, et Persée et sa mère furent sauvés. Rappelons encore la légende de Dionysus enfant « transporté sur les flots dans un coffre jusqu'à la côte de » Brasiae en Laconie », et, enfin, comment Romulus et Rémus furent, dit-on, abandonnés sur le Tibre : le panier qui

1. La princesse est loin des sentiments exprimés, *Genèse*, XLIII, 31.

2. D'après le deuxième chapitre du *Livre de l'Exode*. Voy. Dillmann, *Exodus*, p. 1 s. et p. 12 s. Quant à la version arabe, voy. Sale, *Koran*, p. 235, n. *Asia* ressemble à la première partie du nom *As-nefer* que portait « la femme de Ramsès II ; — fille du même, femme de Meneptah Ier » (Pierret, *Voc. hiér.*, p. 48). Voy., plus loin, la deuxième partie de la présente étude [; p. 292 du présent volume].

3. Lenormant, *Les premières civilisations*, t. II, p. 110.

les contenait se serait arrêté au rivage, une louve aurait nourri les deux enfants, puis un berger aurait trouvé Romulus et Rémus et les aurait élevés[1].

Ainsi l'épisode de Moïse trouvé et élevé par la fille de Pharaon est, si l'on veut, une forme de conte populaire qui s'attache à la personne des fondateurs d'empires ou de religions — soit que ces circonstances aient existé ou bien qu'elles n'aient été que des créations de l'imagination du peuple.

« Que penser de l'homme, devenu colossal parmi les » grandes figures mythiques de l'humanité...? Il est bien » difficile de répondre. » La légende a consacré l'existence de Moïse, mais, quoique « les documents les plus anciens » sur Moïse soient postérieurs de quatre ou cinq cents ans à » l'époque où ce personnage a dû vivre[2] », son existence doit être considérée comme très probable. Néanmoins, laissant de côté cette question, recherchons, d'après la narration biblique et les textes hiéroglyphiques, qui aurait été la princesse que l'on met volontairement ou involontairement en cause, et examinons ce que l'on peut relever de relatif à elle, qui s'accorderait avec le rôle que la Bible lui prête[3].

Il faut d'abord relever un synchronisme entre les histoires bibliques et égyptiennes. Au premier chapitre du *Livre de l'Exode*, verset 11, on dit que les Égyptiens éta-

1. Voy. Lenormant, *Les prem. civilisations*, t. II, p. 107 s. — Dillmann, *Exodus und Leviticus*, p. 17, cf. Anthony, *A Classical Dict.*, aux noms propres cités (voy. encore *II Rois*, XI s.). — Quant à l'explication du nom de Moïse, voyez les observations à ce sujet dans Dillmann, *Exodus*, p. 15.

2. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. I, p. 159 s.

3. Ce qui suit ressort naturellement d'une étude directe des textes et des résultats généralement admis ; on a tant écrit sur ces questions, qu'il est impossible de tout savoir. J'ai été très surpris de ne pas trouver développées, dans les ouvrages que j'ai consultés ici en Égypte, certaines des questions discutées dans la présente étude ; j'espère revenir prochainement, en détail, sur ces questions.

blirent sur les Hébreux des chefs de corvée pour les humilier de travaux pénibles, et que le peuple « bâtit des villes-» entrepôts à Pharaon, Pithom et Ramsès[1] ». La mention de la construction de ces villes est très importante pour établir l'époque où, selon la narration biblique, auraient eu lieu les événements décrits dans les premiers chapitres de l'*Exode*.

Il est généralement admis que, « dans la région de l'isthme » en particulier, Ramsès II construisit deux grandes villes, » Pa-Toum[2], vaste assemblage de magasins et de construc-» tions usuelles fortifiées, et Pa-Ramsès Aanaktou... qui fut » en quelque sorte sa capitale du Nord[3] ». C'est probablement de la construction de ces villes, dont il est question au premier chapitre de l'*Exode* et, par suite, ce serait pendant le règne de Ramsès II qu'aurait eu lieu la naissance de Moïse.

Quant à la date du règne de ce Pharaon à laquelle Moïse serait né, d'après de très longues et très minutieuses recherches qu'il est inutile de reproduire ici, il semblerait bien que, du moins pour le moment, cette question est restée insoluble, mais l'hypothèse qui rencontre le moins de contradictions, en tenant compte de la narration biblique et de l'histoire égyptienne, serait celle qui supposerait que la naissance de Moïse aurait eu lieu vers le commencement du règne de Ramsès II.

Il s'agit maintenant de rechercher laquelle des filles de ce Pharaon était celle que la Bible a représentée trouvant Moïse. La narration biblique ne lui donne pas de nom propre, on la désigne simplement par l'expression « fille de

1. Καὶ ᾠκοδόμησαν πολεῖς ὀχυράς, etc., d'après les Septante.

2. « Un grand nombre de villes de cette région portaient le nom de *Pa-toum*. Tell-el-Mashkoutah était sûrement le *Pa-toum* qu'à l'époque des traducteurs alexandrins, on identifiait avec le Pithom de la Bible » (Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. I, p. 156, n.).

3. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. I, p. 156.

Pharaon ». Selon une tradition, elle aurait été nommée Θερμοῦθις ; ce nom correspondrait, mais difficilement, à des mots égyptiens, quelque chose comme *T-mer-mout*, ou *T-mer-n-mout*. D'après une autre tradition, son nom aurait été Φαρία, ce qui peut correspondre à une sorte de transcription de Neferari, nom que portait une des filles de Ramsès II. Selon une autre encore, elle s'appelait Μέρις, — en égyptien *mer* ou *meri*, — peut-être une forme apocopée du nom Amenmerit que portait une autre fille de Ramsès II[1]. Enfin, d'après la tradition rabbinique, son nom était *Bithyâ*[2]. Ces diverses opinions montrent clairement qu'on n'avait aucune idée ou tradition arrêtée quant au nom de la fille de Pharaon que la Bible met en scène ; tous ces noms n'ont pour autorité que des écrivains qui ont vécu vers le commencement de l'ère chrétienne, sauf peut-être pour un seul de ces noms, et celui-là est très intéressant.

Nous venons de voir que, selon les rabbins, la « fille de Pharaon », qui aurait trouvé Moïse, s'appelait *Bithyâ*. On serait tenté de croire que les rabbins ont pris ce nom aux *I Chroniques*, IV, 18, où il est dit : « ... et ceux-là (sont) les » enfants de *Bithyâ*, fille de Pharaon, que Marèd prit (pour » femme)[3] ».

Le nom d'une personne devait indiquer ce qui était l'état de la personne. *Bithyâ* signifie « fille de Ya », c'est-à-» dire de *Yaho* (improprement Jéhovah) » ; s'appeler fils ou fille de Dieu, chez les Hébreux, aurait été un blasphème.

Pour faire ressortir clairement combien il est inadmissible qu'une personne chez eux ait eu un pareil nom, on n'a qu'à lire, dans les Évangiles, la scène décrite où le grand prêtre

1. Voy. Pierret, *Voc.*, p. 26 et 262 ; cf. mon *Étude sur les noms propres chez les Égyptiens*. — *Rev. égyptol.*, t. V, p. 85 s.[; cf. p. 24-32 du présent volume].

2. Voy. Dillmann, *Exodus und Leviticus*, p. 14.

3. C est un fragment indépendant inséré dans le texte ; lisez V, 17, d'après les Septante, Βεθία.

aurait demandé à Jésus : Εἰ σὺ εἶ, ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, et où Jésus aurait répondu : Σὺ εἶπας. Alors le grand prêtre aurait déchiré ses vêtements en disant : « Il a blasphémé », et on aurait dit : « Il doit mourir[1]. » Ainsi on voit combien il est surprenant de trouver dans le texte hébreu de la Bible mention d'une personne nommée *Bithyâ* « fille de Ya » (Jéhovah)[2]. Mais il est dit que la femme *Bithyâ* était « fille de Pharaon » et par suite aurait été une Égyptienne. Or, chez les Égyptiens, s'appeler l'enfant d'une divinité n'avait rien de messéant[3] ; nous aurons occasion de reprendre, un peu plus loin, cette question si intéressante.

Revenons maintenant à la narration biblique des premiers chapitres du *Livre de l'Exode*. Assurément, l'auteur connaissait l'Égypte et jusqu'à un certain point l'histoire égyptienne[4]. Pour donner une couleur locale au récit, on introduisait dans le texte hébreu des mots égyptiens[5], et, si on

1. D'après *Matt.*, XXVI, 63 s. — Cf. *Marc*, XIV, 61 s., et *Luc*, XXII, 70 s. — Cf. *Marc* (XIV, 62) : ἐγὼ εἰμι, et *Luc* (XVII, 70) : Ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐγὼ εἰμι — Voy. *Lévitique*, XXIV, 16 : « et celui qui blasphème le nom de Yaho mourra » ; cf. *I Rois*, XXI, 10, 13.

2. Il est étrange, mais, à la rigueur, explicable, qu'on ait laissé un pareil nom dans le texte hébreu. — Gesenius, *Handwœrterbuch*, p. 135, sous ce nom renvoie à Olshausen, *Lehrb. der hebr. Spr.*, § 227 b. Je n'ai pas sous les yeux l'ouvrage cité.

3. Cf. mon *Étude sur les noms propres chez les Égyptiens*, dans la *Rev. égyptol.*, vol. V, p. 85 s.[; cf. p. 24-32 du présent volume].

4. Ainsi que l'atteste la mention de la construction des villes de Pithom et Ramsès, et qui est historiquement plausible.

5. Voy. les observations dans mes études : *L'Égypte et la Bible au point de vue géogr.*, et *Les Orientations primitives*, dans le *Bull. Soc. khéd. de Géogr.*, IIIe sér., p. 801 s., et IVe sér., p. 145 s.[; cf. p. 152-170 et 206-216 du présent volume]. — Notons que, dans le récit de l'*Exode*, par exemple, il est dit que la femme prit une *tebath gomè*. On a rapproché le premier de ces mots de l'égyptien *teb* « caisse, coffre » (Pierret, *Voc.*, p. 705), démotique *tebé*, copte ⲧⲁⲓⲃⲉ ; ce mot paraît avoir passé dans le grec alexandrin sous la forme θιβή (voy. la traduction de l'*Exode*, II, 3, 5, — cf. *Genèse*, VI, 14, etc., où *tebè* est traduit κιβωτός) et le mot

ne donne pas le nom propre du « roi d'Égypte », on indique ce souverain par son titre « Pharaon »[1] ; mais il résulte clairement du contexte que ce roi ne pouvait être que Ramsès II.

Quant à savoir si la tradition avait gardé ou obtenu des renseignements relatifs à la famille de ce souverain, ce serait bien difficile à décider ; c'est cette question que nous allons étudier maintenant.

La fille de Pharaon qui, suivant la narration biblique, aurait trouvé Moïse, devait avoir au moins de quinze à vingt ans, si l'on admet que Moïse naquit vers le commencement du règne de Ramsès II ; elle serait alors l'une des filles aînées, sinon la fille aînée du roi. L'autorité qu'elle est représentée avoir exercée, la façon peu respectueuse avec laquelle elle est censée traiter le décret de son père relatif à la mise à mort des enfants mâles des Hébreux, nous engageraient à reconnaître en elle une fille favorite du roi. L'indifférence et le sans-gêne qui découlent du fait relaté, c'est-à-dire qu'elle se montrait entourée par des gens forcément hostiles au gouvernement de son père, ses rapports amicaux, même familiers avec eux, indiqueraient une amie, même une protectrice des Sémites, et on la représente même comme parlant hébreu[2] ; ainsi, en résumé, on peut la considérer comme étant presque une Hébreue. Lorsqu'on réunit ces indications, puis qu'on se reporte à la famille de Ramsès II, on arrive à conclure que, parmi les filles de ce roi, celle qui y répondrait le mieux, celle qui, en quelque sorte, serait indiquée, est

gomé est l'égyptien *gemi*, copte ⲕⲁⲙⲓ, arundo, *juncus* (cf. *Job*, VIII, 2, et *Isaïe*, XVIII, 2). Voy. Maspero, *Du genre épist.*, p. 14, n., et cf. Gesenius, *Handwœrterbuch über das Alte Testament*, p. 875 et 162.

1. Voy. mes observations sur ce titre au *Bull. de la Soc. khéd. de Géogr.*, IIIe série, p. 810 et note 3.[; cf. p. 160, n. 3, du présent volume]. — Les Hébreux l'avaient assimilé à l'hébreu *pèra* « prince », d'où la transcription un peu étrange ; voy. Gesenius, *H. W. B.*, p. 690.

2. *Moshé* de *Meshithihou* serait un étrange hébreu, mais le fait est que, selon la Bible, la fille de Pharaon aurait parlé hébreu (*Exode*, II ; cf. Dillmann, *Exodus*, p. 15 s.).

la fille de Ramsès, universellement connue, nommée *Bent* ou *Bet-anta*[1] ; ainsi ce serait elle que la Bible aurait désignée par le titre « fille de Pharaon[2] ».

Le nom de *Bent*, ou *Bet-anta*[3], est des plus intéressants. Il est composé de deux éléments : le premier est écrit tantôt *bent*, c'est le sémitique arabe, بنت « fille », tantôt *bet (beth)*, c'est le sémitique hébreu, *beth* « fille[4] » ; le deuxième élément de ce nom est *anta*, c'est-à-dire la déesse *Anta*. — On peut tracer ainsi, à grands traits, l'histoire de cette déesse. Parmi les divinités principales du panthéon babylonien assyrien était *Anou*, dont le dédoublement féminin fut *Anat*. Lors des migrations des peuples sortis de la Mésopotamie vers l'Occident, cette divinité fut adoptée en Chanaan, puis elle fut agréée en Égypte[5]. C'est sous sa protection, et la fille, disait-on, de cette vieille divinité sémitique, qu'on trouve la princesse *Bent* ou *Bet-anta* « fille de Pharaon ». Son nom *Bent* ou *Bet-anta* montre, mieux même que de longs textes écrits, les rapports intimes qu'elle devait avoir avec des peuples sémites en Égypte, et, par suite, il expliquerait le rôle que la Bible, semblerait-il, la représente jouant envers Moïse.

Maintenant, rappelons un autre fait intéressant. Nous avons vu que, selon *I Chroniques*, *Bithyâ* est dite être

1. Voy., par exemple, Lepsius, *Denkm.*, III, 172 *c*, 175 *h*, etc. — « Minéphtah paraît avoir partagé avec la princesse Bit-Anati et le » prince Khâmoïs, tous deux, comme lui, enfants de la reine Isinofrit, » la faveur particulière de Sésostris » (Maspero, *Histoire*, p. 255).

2. Ce résultat ressort si naturellement, forcément, pour ainsi dire, d'une simple étude comparative du texte hébreu et de l'histoire égyptienne, que j'ai été surpris de ne pas le trouver dans les ouvrages que j'ai sous la main ; j'espère compléter la bibliographie à ce sujet dans la suite de cette étude.

3. Cf. le nom propre *Bent-reshet* de la stèle de Bakhtan.

4. Voy. E. de Rougé, *Origine de l'alphabet*, p. 33 s.

5. Voy. Maspero, *Hist.*, p. 138, 357; Schrader, *K. A. T.*, p. 284 s.; E. de Rougé, *Origine de l'alphabet*, p. 33 s.

« fille de Pharaon », et, selon la légende rabbinique, ce fut le nom de celle qui aurait trouvé Moïse; mais nous avons constaté qu'au point de vue hébraïque une personne ne pouvait pas porter, chez les Hébreux, un pareil nom. On peut se rendre compte de l'origine de l'étrange nom de *Bithyâ* que les *Chroniques* et la tradition rabbinique nous ont conservé ainsi. Les *Chroniques* furent rédigées vers le IVe siècle avant l'ère chrétienne, et le rédacteur ou les rédacteurs avaient entre les mains des documents, et assurément on connaissait des légendes et traditions, que nous n'avons, ni ne connaissons plus ; c'est là, sans doute, qu'on aurait trouvé le nom étrange *Bithyâ*. La légende, dont on a conservé le souvenir, doit reposer sur des traditions beaucoup plus anciennes que le temps où les *Chroniques* furent rédigées. — Quant à l'origine de ce nom propre de *Bithyâ*, le premier élément *Bith* est identique avec le premier élément du nom de la fille de Pharaon, *Bent* ou *Bet-anta*. Quant au second élément *ya*, c'est-à-dire *Yaho (Jéhovah)*, on sait que des noms divins variaient entre eux. Il est parfaitement admissible, pour une raison que nous ne pouvons que deviner, qu'à une époque déjà ancienne on aurait remplacé, peut-être traduit, le nom divin *Anta* par *Ya*, dans le nom de la princesse *Bent* ou *Bet-anta*, d'où le nom si étrange *Bithyâ;* puis, peut-être par vanité, on l'aurait introduit dans les généalogies, mais en gardant le souvenir qu'elle était, ainsi que le dit le texte des *Chroniques*, « fille de Pharaon ». La tradition rabbinique aurait conservé la tradition, bien plus ancienne[1], qu'elle était la fille de Pharaon qui aurait trouvé Moïse.

Ainsi, en comparant la narration biblique et les hiéroglyphes, il en ressort qu'elle aurait été la fille favorite de Ramsès II, nommée *Bent* ou *Bet-anta*, dont le nom devint, dans la légende biblique et rabbinique, Bithyâ, « fille de » Pharaon », mais qu'elle fut désignée simplement par l'ex-

1. Si, toutefois, elle n'est pas basée sur la mention aux *Chroniques*.

pression « fille de Pharaon ». Toutefois, malgré ces divers noms, ils paraissent bien avoir été employés à désigner une seule personne *Bent* ou *Bet-anta*, et ce fut elle qui, selon la légende, aurait trouvé et élevé Moïse, et l'aurait adopté comme fils.

Il y a quelque temps, Monsieur Gavillot, vous avez attiré mon attention, en me proposant de l'étudier, sur un sarcophage en granit rose actuellement en votre possession, et qui aurait appartenu à feu M. le duc d'Aumont[1]. Ce sarcophage avait été, ainsi que l'attestent les inscriptions qui le recouvrent, celui de la princesse *Bent* ou *Bet-anta*, laquelle était, ainsi que nous venons de le voir, probablement « la » fille de Pharaon » qui, selon la légende, aurait trouvé Moïse et le fit élever.

Sur la cuve et sur le couvercle, sont gravées des inscriptions en caractères hiéroglyphiques, sur lesquelles j'espère revenir ; mais ce qui est particulièrement intéressant, est le fait qu'à la partie supérieure du couvercle a été sculpté le buste d'une personne. Le visage est admirablement modelé, et, quand on étudie cette représentation, il en ressort un fait ayant un rapport des plus intimes avec la présente étude.

Il faut d'abord se rappeler certains faits très connus. On trouve souvent des momies portant un masque ; « on a cher-

1. M. de Rougé l'aurait signalé, même par des observations relatives à ce sarcophage, me dit-on, dans un article paru vers 1861, et il aurait reconnu que le sarcophage est celui de la princesse Bent-anta ; ce qui, du reste, est dit formellement dans les textes hiéroglyphiques gravés sur le monument. Je n'ai pas ses observations, mais il est probable que, du moins dans un certain nombre de cas, nous sommes arrivés aux mêmes résultats — à peu près comme c'est le cas quand deux personnes traduisent le même texte avec le même dictionnaire. — Je renvoie le lecteur à son article ; quant à la présente étude et aux observations qui s'y trouvent, elles me semblent ressortir clairement de la mention biblique, de l'histoire égyptienne et du sarcophage (cf. présente étude, p. 285, note 1).

» ché de tout temps, dans les embaumements un peu riches, » à donner à ces masques la ressemblance du défunt... Des » portraits peints remplacèrent les masques à l'époque ro- » maine ». Ainsi ces masques nous auraient conservé les traits de la personne, de la momie, à laquelle ils auraient appartenu ou appartiennent. Quant aux sarcophages, « les » Égyptiens, si magnifiques dans tout ce qui regardait les » sépultures, ont décoré ces monuments avec un soin tout » spécial... Au commencement du nouvel empire et pen- » dant l'époque saïte, on a fait des sarcophages en forme de » momie dont la matière est le granit, le basalte ou la pierre » calcaire. Les plus anciens portent une simple inscription » d'une colonne courant de la tête aux pieds, ou de courtes » légendes tracées par bandes horizontales et verticales qui » se croisent sur la poitrine[1]... ».

Sur le sarcophage de la princesse *Bent* ou *Bet-anta* sont gravées des inscriptions et des représentations; puis, sur le couvercle, est une ligne allant de la tête aux pieds et d'autres inscriptions allant de vers le milieu en bas. Quant à la représentation du buste d'une personne qui est gravé sur le couvercle, si, ainsi que nous l'avons vu, on prenait tant de soin de rendre le masque de la momie semblable à celui du défunt, ou bien, au lieu d'un masque, d'y peindre un portrait de la personne, il est évident qu'il en était de même quant au buste sculpté sur le couvercle d'un sarcophage[2], et surtout quand le sarcophage contenait une personne de la famille royale qui aurait été aussi connue et célèbre que la princesse Bet-anta, « fille de Pharaon ». On n'a guère besoin de rappeler avec quel soin, dès les très anciennes époques, on sculptait les statues des rois, de même que des

1. Pierret, *Dict. d'Arch. égypt.*, p. 235 s. et 491 s.

2. Quand cela était possible, surtout quand le sarcophage était fait pour une personne pendant sa vie ; il était bien plus difficile quand on faisait un nouveau sarcophage pour une momie dont le sarcophage avait été endommagé.

personnes de la cour ou de simples particuliers. Il devait en être, naturellement, de même pour le buste sculpté en tête du couvercle du sarcophage de Bent-anta, et, par suite, ce buste devait ressembler à la princesse elle-même. Il nous paraît qu'on peut reconnaître, dans les traits du visage gravé sur le couvercle du sarcophage, ceux de la princesse, et qu'ils correspondent à ceux de son auguste père dont la momie est actuellement au Musée de Ghizeh. Le front de la princesse est un peu bas. Les yeux sont grands, et les os des joues, au-dessous des yeux, hauts[1]. Le nez est malheureusement mutilé, mais a dû être un peu large. Les oreilles sont grandes. Le menton, un peu mutilé, est moyen, le cou un peu fort[2]. En somme, le visage est gros, un peu grave, mais l'expression en est agréable, on dirait même bienveillante[3]. Ce n'est pas cette banale et vicieuse expression de figure qu'on voit si souvent représenter les femmes égyptiennes et qui inspire plutôt un sentiment de répulsion : la princesse a l'air plutôt d'une Sémite que d'une Égyptienne. En regardant l'expression de son visage, on ne serait pas surpris d'apprendre qu'elle aurait joué un rôle bienveillant, analogue à celui que la Bible semble lui attribuer dans l'épisode où elle aurait trouvé Moïse au bord du fleuve, l'aurait fait élever et puis l'aurait adopté comme un fils.

***

Il y a eu, maintenant, bien et bien des siècles écoulés depuis qu'eut lieu le drame charmant dont nous venons de rappeler les épisodes. Quel a été le sort des acteurs

1. Ce fait est très frappant dans la momie de Ramsès II.

2. En dessous, sont deux lignes tracées par le graveur.

3. Pour une figure dans un meilleur état de conservation, voy. Lepsius, *Denkm.*, III, 172 *e*, 175 *h*. Toutefois, les traits de la princesse ne sont pas si bien, nous le croyons, reproduits que sur le sarcophage ; — peut-être, sur l'original, sont-ils mieux reproduits que sur les planches.

qui y auraient joué les rôles principaux? L'enfant, qui aurait été trouvé au bord du fleuve, est devenu comme un géant, dont on entrevoit la figure dans le lointain, entourée d'un brouillard nébuleux et au travers d'un prisme. La fragile embarcation qui l'aurait porté sur le fleuve est conservée, dit-on, dans une mosquée au village de Ghizeh. Pharaon, le plus puissant monarque d'alors, aujourd'hui repose, entouré de ses prédécesseurs augustes, près de là, dans un somptueux palais; ils dorment tous, mais c'est d'un sommeil éternel. Pour l'héroïne, certes, c'est un bien étrange arrêt du destin ; sa couche funèbre se trouve non loin, dans le parc de M. Gavillot. Les traits du visage de la princesse, son portrait, pour ainsi dire, y sont reproduits, et les hiéroglyphes qui se trouvent gravés, gardant la pensée confiée à la pierre, semblent nous dire : « C'est Bïnt-anta, fille de » Pharaon ».

Nous passons maintenant à l'étude directe du sarcophage[1] et nous essayerons d'exposer, le plus clairement possible,

1. La première partie de cette étude est au *Bulletin de l'Institut égyptien*, t.VI, p. 313-323. Voy. les observations communiquées à l'Institut par Artin-Pacha et les observations faites par M. Brugsch-Bey et l'auteur, *Bull. de l'Inst.*, janvier 1896. Dans l'ensemble de cette étude, j'ai essayé d'expliquer le sarcophage tel que je le comprends moi-même; j'ai mis un certain nombre de renvois aux ouvrages pour que l'on puisse, dès à présent, du moins en partie, distinguer ce qui est généralement accepté dans la science et ce qui ne constitue que des hypothèses. Cette étude, même en son entier, n'est que provisoire; j'ai l'intention de revenir sur la question soulevée et je me réserve de la compléter et de la corriger, là où des études ultérieures me convaincront que je me suis trompé. En réalité cette seconde partie-ci aurait dû être placée avant l'autre.

[Après la rédaction de cette étude, une stèle datée de l'an V de *Mer-en-ptah*, contenant une mention d'Israël, a été découverte (Spiegelberg, *Académie de Berlin*, mai 1896). Il semblerait en ressortir qu'Israël était alors hors de l'Égypte, mais était encore à l'état d'une tribu, n'avait pas encore un territoire à lui. Alors, en tenant compte de la narration

les faits et indications qui nous avaient amené à penser que c'est le sarcophage de « la fille de Pharaon » qui, selon la légende, aurait sauvé Moïse des eaux, et que le visage sculpté sur le couvercle est semblable à celui de cette princesse.

Le monument est, quant à sa forme, entre le sarcophage droit et le sarcophage en forme d'une momie ; la partie du couvercle qui se trouvait au-dessus du visage de la momie est sculptée à l'image d'un visage humain[1]. Les textes gravés sur le monument sont analogues à ceux qu'on rencontre, avec des variantes, sur les sarcophages de la XIXe et de la XXe dynastie.

Voici la traduction des textes gravés sur le sarcophage, contrôlée et retouchée d'après d'autres exemplaires de textes analogues[2] :

Couvercle, ligne du milieu : — « Paroles de l'Osiris, la » princesse Ba-nu-ta-anth. Il dit[3] : Viens, ma mère Nout, » m'envelopper, place(-moi) parmi les étoiles... » — Ligne à droite : — « Paroles : Je suis Nut, ferme de cœur[4], en-

biblique, on serait bien près de l'époque de l'Exode et cette mention d'Israël appuierait la théorie qui voudrait que l'Exode ait eu lieu sous la souveraineté de *Mer-en-ptah;* par suite, *Moïse* serait né vers le commencement du règne de *Ramsès II*, et la fille de Pharaon qui aurait sauvé Moïse des eaux serait *Bent-anta.* On ne doit pas trop s'appuyer sur la date de l'an V de la stèle, car les lignes où se trouve la mention d'Israël semblent, peut-être, avoir été ajoutées au récit par les Égyptiens pour remplir l'espace qui aurait été laissé en blanc sur la pierre à la fin ; mais le règne de *Mer-en-ptah* paraît avoir été assez court. La stèle se trouve, actuellement, au Musée de Ghizeh, salle n° 25. — *Note ajoutée sur l'épreuve.*]

1. La cuve est, en quelque sorte, droite ; le couvercle est bombé.

2. Voy., au Musée de Ghizeh, le n° 1334 et le sarcophage qui se trouve derrière, au nom de *Ta-kha-t;* cf. 1193, 1253, 1254.

3. « Il dit » pour « elle dit ». Il est probable que les textes furent gravés avant que le sarcophage fût acquis pour la princesse. Nous reviendrons plus loin sur cette question.

4. Cf., par exemple, Burton, *Excerpta hieroglyphica*, pl. XXXIX, et Meyer, *Set-Typhon*, p. 57.

» gendrée (?) dans le sein de Mut en son nom d'enveloppée
» par le ciel, remplissant tout lieu de bien[1], la terre entière
» s'empare de lui (?)[2], faisant vivre (l')Osiris, Ba-nu-ta-anth,
» dans l'autre monde, éternellement. » — Ligne à gauche :
— « Paroles : Je suis Nut (la) très grande, (l')âme de la
» lumière, de (l')embryon[3] dans le sein de Mut, enfanté
» sans souillure (?)[4], viens auprès (de l')Osiris, la princesse
» Ba-nu-ta-anth, vie, stabilité, bonheur. »

Autour de la tête, à droite et à gauche : — « Dit Nephtys :
» Entoure (mes) deux bras derrière ta tête, (ma) sœur, (l')Osi-
» ris, Ba-nu-ta-anth, je suis ta sœur, (qui) t'aime, vivant
» éternellement. » — Ligne à droite : — « Dit Seb : C'est (le)
» fils[5], l'Osiris (la) royale[6]... (?), (la) princesse Ba-nu-ta-u-
» antha. (Dit) Anubis, maître de l'ouest : C'est Horus, en-
» fanté d'Isis, qu'il soit donné à lui la région [d'Occident],
» leurs bras derrière sa tête[7]. » — Gauche : — « Dit Nut,
» (la) grande lumineuse : C'est le fils[8], l'Osiris, (la) princesse
» Ba-nu-ta-u-antha...[9] engendrée par Seb, maître de la double
» terre, (c'est) son fils[10] (qu')il aime, (l')Osiris, (la) régente

1. *Nefer-u*, voy. Pierret, *Vocabulaire*, p. 261.

2. Ou le sens est : « elle s'empare de la terre entière ».

3. « Ame, principe vital »; voy. Grébaut, *Hymne à Ammon*, p. 144 s.

4. Peut-être *Kheft an mes* (cf. *Mél.*, t. I, p. 115); la traduction en est peu sûre.

5. « Fils » au lieu de « fille »; gravé avant d'être acquis pour la princesse.

6. Titre de l'ancien empire donné aux princesses, mais des pronoms dans le texte sont masculins et le nom de la princesse ne convient qu'à cette époque ; alors le titre est bien à elle.

7. Sur le sarcophage de *Ta-kha-t* (au Musée de Ghizeh), on lit : « C'est » l'Osiris, *Ta-kha-t*, dieu grand, maître de l'Amenti, c'est l'enfant » d'Isis, qu'il soit donné à elle (idéogramme de la femme) la région » de l'ouest, (les) deux bras derrière (la) tête de *Ta-kha-t* », — var. 1253, « qu'il soit donné à toi la région de l'éternité ».

8. « Dit Nut (la) grande, (la) très lumineuse : C'est (la) fille, (l')Orisis *Ta-kha-t*, etc. »

9. Je crois lire « *ma kherou* » ; cf. 1253 au Musée de Ghizeh.

10. « Sa fille », sarcophage de *Ta-kha-t*.

» grande, gracieuse[1]. » — Suite au pied du couvercle : — « (la) grande favorite, (la) princesse Ba-nu-ta-u-anth. »

Au pied : — « Paroles d'Isis, (l')Osiris, Ba-nu-ta-antha... : » Entoure derrière... »

Cuve, côté droit ; sous les yeux d'Horus : — « Dit : Vie de » Râ, (que soit) à l'état de...[2] sain (celle) qui (est) dans le » sarcophage de Ba-nu-ta-anth. »

1re Section[3] : — [« Paroles à celle qui est auprès de[4] Mest[5]] » (à l')Osiris, (la) princesse maîtresse du sacerdoce de Hator, » Ba-nu-ta-u-anth. Dit Mesth : Je suis ton fils, viens pour » être à l'état de protégé, (que soit) prospère ta maison, éta- » blie (éternellement) comme (l')a décrété Ptah[6]. »

2e Section : — « [Paroles à celle qui est auprès d'Anubis, » dans *Out*, maître de *To-ser*], (à l')Osiris, (la) princesse, (la) » grande des grâces, (la) grande favorite, Ba-nu-ta-anth. » Dit Anubis, maître du *To-ser* : Viens, (ma) mère, Isis, » viens libérée des bandelettes[7]. »

1. Corrigé en « (la) régente, grande de grâces, (la) grande favorite, etc. »

2. Ce mot semble avoir embarrassé les Égyptiens, car on le trouve écrit de diverses façons dans les divers exemples de ce passage.

3. La partie qui se trouve sur le couvercle est placée entre [...]. Les lignes sur le couvercle ne correspondant pas toujours exactement à celles qui sont sur la cuve, j'ai tout remis en état dans la traduction. Nous parlerons plus loin à ce sujet, relativement à la fabrication du sarcophage.

4. *Amakh* « celui qui fait acte de vénération ou est vénéré » (Pierret, *Voc.*, p. 30 ; — passer à l'état d'Amkahou signifiait « être mort », cf. *Mél. d'Arch.*, t. III, p. 157, n.). La traduction « celui qui est auprès » d'une divinité me semble rendre le sens approximativement.

5. *Amset*, Pierret, *Voc.*, p. 238.

6. Var. 1254 du Musée de Ghizeh : « Viens étant à l'état de protégé ; » (que soit) prospère ta maison, établie (comme) a décrété Ptah, comme » a décrété Râ » ; n° 1334 : « Viens étant protégé, (établie)... ta maison » d'éternité comme a décrété à toi Râ, comme a décrété à toi ».

7. « Enveloppée » ou « libérée » ; voy. Pierret, *Voc.*, p. 715, et *Mél.*, t. I, p. 115 s. ; cf. encore *Revue égyptol.*, t. I, p. 74 s., pour le mot *ter*.

3e Section : — « [Paroles à celle qui est auprès de Tiumautf] » (à l')Osiris, (la) régente, (la) grande favorite, (la) prin- » cesse Ba-nu-ta-anth. Dit Tiumautf : Je suis ton fils Ho- » rus, (qui) t'aime, viens à moi, vengeur d'Osiris...[1]. »

4e Section : — « [Paroles à celle qui est auprès de Seb] (à » l') Osiris, (la) régente, (la) grande des grâces, la princesse » Ba-ta-u-anth[2]. Dit : Vie de Râ, (que soit) à l'état de...[3] » sain (celle) qui est dans le sarcophage, (l')Osiris, — (l')Osi- » ris, (la) princesse Ba-nu-ta-antha[4]. »

Cuve, côté gauche : — En haut, au-dessus de la représentation d'Anubis, est une ligne relative à ce dieu grand dans le sanctuaire dans le *To-ser*.

1re Section : — « [Paroles à celle qui est auprès de Hapi], » (à l')Osiris, (la) princesse Ba-nu-ta-anth. Dit Hapi : Je suis » ton fils, viens pour être à l'état de protégé, tu as enve- » loppé ta tête (et) tes membres, est enlevée toute souil- » lure de toi (?)[5], (l')Osiris, la princesse Ba-nu-ta-anth. »

2e Section : — « [Paroles à celle qui est auprès d'Anubis, » maître du *To-ser*], (à l')Osiris, (la) princesse Ba-nu-ta-u- » anth. Dit Anubis, maître du *To-ser* : Ne s'affaissent pas, » ne vieillissent pas tes membres... (l')Osiris, (la) princesse » Ba-nu-ta-anth » ; puis il est dit (relativement à Anubis) qu'il est le « supérieur du secret dans la demeure éter- » nelle ».

3e Section : — « [Paroles à celle qui est auprès de Khebsen- » nuf] (à l')Osiris, (la) princesse Ba-nu-ta-u-anth. Dit Kheb- » sennuf : Je suis ton fils, viens, pour être à l'état de pro- » tégé, tu as réuni tes os, tu as mis en ordre tes membres, » tu as mis ton cœur à sa place[6]. »

1. La suite m'est obscure.
2. Je lis bien *Ba-ta-u-anth*.
3. Mot obscur : voy. p. 5, note 8[; p. 288, n. 2, du présent volume].
4. En petits caractères en haut.
5. Traduction douteuse, voy. plus haut[, p. 287, n. 4, du présent vol.], et cf. *Mél. d'Arch.*, t. I, p. 115, et nos 1193 et 1254, au Musée de Ghizeh.
6. Cf. Grébaut, *Hymne à Ammon*, p. 149.

4e Section : — « [Paroles à celle qui est auprès de Thot, » Isis (?)][1], (à l')Osiris, (la) princesse Ba-nu-ta-anth. Dit : » Vie de Râ, (que soit) à l'état de...[2] sain (celle qui est dans » le)[3] cercueil[4]. »

Au pied de la cuve, à droite : — « (L')Osiris, (la) princesse » Ba-nu-ta-an(th). »

Sur la cuve sont tracés les images de diverses divinités, et des signes hiéroglyphiques.

La personne qui aurait occupé le sarcophage serait donc Bent-anta, autrement dite Beth-anta ; or, la seule personne, du moins, à ma connaissance, qui ait porté ce nom, ou ces noms étranges, était la fille favorite de Ramsès II. Le choix des caractères employés pour écrire la première partie du nom de la princesse *Bent* (ou *Beth*)-*anta*, fille de Ramsès, est un peu exceptionnel[5]. Dans son tombeau, ce nom est orthographié *Ba-nu-ta-u-antu*[6], et ailleurs *Ba-nu-th-anth*[7] et *Ba-nu-ta-u-anth*[8]. Sur le sarcophage, on trouve le nom écrit *Ba-nu-ta-anth* et *Ba-nu-ta-u-anth* et *Ba-nu-ta-u-antha*, c'est-à-dire *Bent-anta*[9]. Dans le tombeau, le nom de la princesse est également écrit *Ba-ta-u-antha*[10], et sur le sarcophage on trouve le nom orthographié également

1. Douteux ; peut-être « Osiris » (le texte du couvercle d'un rédacteur indépendant de la cuve).
2. Mot douteux [; cf. p. 288, n. 2, et 289, n. 3, du présent volume].
3. Lacune.
4. En haut, l'idéogramme (ou déterminatif), seul.
5. Voy. Lepsius, *Königsbuch der Alten Ægypter*, 2e Abt., pl. XXXV, n° 452. Pour n'avoir pas plusieurs orthographes, nous adoptons *Bent-anta* (d'après l'arabe بنت) et *Beth-anta* (d'après l'hébreu *bet*). Cf. E. de Rougé, *Orig. de l'alph.*, p. 33.
6. *Denkmäler*, III, 172.
7. *Denkmäler*, III, 175.
8. *Mitrahench*, d'après Lieblein, *Dict. des noms propres*.
9. Arabe بنت ; cf. E. de Rougé, *Orig. de l'alph.*, p. 33.
10. *Denkmäler*, III, 172.

Ba-ta-u-anth[1], c'est-à-dire *Beth-anta*[2]. Ainsi il y a une équivalence entre l'orthographe du nom de la princesse Bent-anta, autrement dit Beth-anta, fille de Ramsès II, sur les monuments et sur le sarcophage.

Le nom ou plutôt les noms de la princesse ne sont pas égyptiens, mais sémitiques, et signifient « fille d'Anta ».

Le même esprit qui avait porté l'homme à supposer l'espace rempli d'êtres invisibles, capables de bonnes ou de mauvaises actions, l'aurait porté également à chercher aide et protection auprès d'eux. Le nom d'une personne devait indiquer l'état de la personne : s'appeler « fille d'Anta » signifie que cette déesse est comme la mère, protège la personne comme une mère sa fille[3].

Nous avons déjà dit quelques mots sur l'histoire de la déesse Anta[4], et comment, originaire de la Mésopotamie, elle aurait été adoptée en Chanaan[5], puis transportée en Égypte. Quant au caractère de cette déesse, on croit que son nom, *Anta-t*, signifie « délices » et est l'équivalent de *Kades-t*, la « sainte » dans le sens de « prostituée ».

Anta était « connue des Grecs sous le nom d'Anaïtis; » elle porte, sur un monument égyptien, le titre de *régente*

1. Et d'ailleurs *Ba-tha-antha;* voy. E. de Rougé, *Orig. de l'alph.*, p. 33; Pierret, *Voc.*, p. 123, et Lepsius, *Königsbuch*, 2e Abt., XXXV, 452.

2. Les exemples de ce nom que j'ai relevés sur les monuments sont entourés d'un cartouche et sur le sarcophage le cartouche manque; peut-être au moment de sa mort la princesse était-elle déchue et méprisée. E. de Rougé (*Orig. de l'alph.*) donne ce nom sans cartouche. Cf. Pierret, *Voc.*, p. 123, et Lepsius, *Königsbuch*, XXXV, 452. On trouve les noms d'autres filles de Ramsès II écrits tantôt avec et tantôt sans cartouche.

3. Pour des noms propres, voyez mon étude, *Revue égyptologique*, t. V, p. 85 s.[; cf. p. 24-32 du présent volume].

4. Voy. 1re partie de cette étude, *Bull. de l'Inst.*, décembre 1895[; cf. p. 280 du présent volume].

5. A propos de la déesse Anta en Chanaan, voy. Maspero, *Sur les Noms géographiques de la Liste de Thoutmès III qu'on peut rapporter à la Judée*, p. 19.

» *des dieux et du monde;* mais elle n'en est pas moins consi-
» dérée comme déesse de la stérilité et de la prostitution.
» Son culte existait à Thèbes, au temps de Thoutmès III;
» elle avait même une famille de prêtres. Elle était là con-
» sidérée comme fille de Râ; on l'assimilait à la déesse
» égyptienne Hathor[1] ». Sous la XIXe dynastie, la déesse Anta paraît n'avoir pas été trop mal vue; Ramsès II est qualifié « le dévoué à Anta, le taureau de Set[2] ». Mais Ramsès n'était pas un fanatique religieux, il adorait les dieux de l'Égypte et respectait ceux des étrangers. Sa fille favorite s'appelait d'un nom sémitique « fille d'Anta », et on a cru même que sa mère était une princesse de Khéta[3] que Ramsès aurait épousée[4]; pourtant, selon un témoignage égyptien, *Bent* (ou *Beth*) *-anta* aurait été la fille d'Isis-nefer-t[5]. Je n'en crois pas moins que sa mère doit avoir été une Sémite; le nom de la princesse, si purement sémitique, serait bien d'accord avec celui qu'une princesse d'origine asiatique aurait pu ou même dû avoir donné à sa fille.

Selon un papyrus qu'on croit avoir été rédigé sous la XXe dynastie[6], un peu après le temps de Ramsès II, la

1. E. de Rougé, *Mél. d'Arch.*, t. II, p. 269 s.

2. Voy. Meyer, *Set-Typhon*, p. 57 : « ... der Held (*maher*) der Anta » (*Anat*), Stier des Set ». Le verbe *maher* signifie « se hâter, accélérer », etc., ainsi *Maher-bar* (baal) signifie « celui qui s'empresse autour de Baal » (voy. Renan, *Des noms théophores apocopés*, dans la *Revue des Études juives*, 1882, p. 161, 172), c'est-à-dire celui qui est dévoué, l'adorateur de Baal, Anta, etc. — C'est de même qu'il faudrait expliquer le nom Mâhar du Papyrus Anastasi I, en supposant un nom divin sous-entendu.

3. Voy. *Mél. d'Arch.*, t. II, p. 285; Brugsch, *Egypt under the Pharaohs*, t. II, p. 413.

4. La déesse Anta paraît avoir été révérée chez ce peuple (voir Chabas, *Voyage*, p. 343).

5. *Denkmäler*, III, 175, et Maspero, *Histoire*, p. 255; mais en tout cas, probablement, une Sémite.

6. Voy. Meyer, *Set-Typhon*, p. 57 s., et Chabas, *Le Papyrus magique Harris*, p. 55 s.

déesse Anta paraît avoir eu bien mauvaise réputation ; elle et Astarté sont qualifiées « les deux grandes déesses qui conçoivent et n'engendrent pas[1] ». C'est une allusion, même une mention du rôle de la déesse *Anta* comme divinité des prostituées, ou plutôt la déesse elle-même est assimilée à une femme publique; aussi, à cause de cette mauvaise réputation, nous doutons qu'une princesse, postérieurement à l'époque de Ramsès II, ait pu porter un nom où entrait comme élément divin celui de la déesse Anta[2].

Les Juifs modifièrent, par horreur de l'idolâtrie, des noms où entrait celui de la déesse Anta[3]. En effet, la tradition biblique semble avoir attribué à *Bent* (ou *Beth*)-*anta*, fille de Ramsès II, l'honneur d'avoir trouvé et fait élever Moïse, et d'abord on aurait conservé la forme hébraïque de son nom, Bethanta ; mais ensuite, pour éviter qu'une personne aussi respectable, sinon vénérée, s'appelât d'un nom signifiant « fille » de la déesse des prostituées », de pieux admirateurs de la princesse auraient modifié son nom en traduisant la partie messéante, c'est-à-dire *Anta*, par *Yâ*, l'équivalent de Yahô (Jéhovah), d'où le nom *Bith-yâ*, inadmissible comme nom propre hébreu, mais admissible quand on reconnaît que ce

1. Chabas, *Mélanges*, t. II, p. 251 s. Notons l'observation médicale par les anciens Égyptiens.

2. Ramsès III « poussa l'esprit d'imitation jusqu'à donner à ses enfants le nom des fils de Ramsès II » (Maspero, *Histoire*, p. 266, n., d'après Erman, *Zeitschrift*, 1883, p. 60 s.). Nous doutons qu'une princesse de son temps ait pu porter le nom de la déesse Anta à cause de sa mauvaise réputation ; elle aurait dû d'ailleurs être attachée au sacerdoce d'Ammon. Quand même rien, à ce que je sache, ne m'indiquerait que ce fût son sarcophage plutôt que celui de la fille de Ramsès II, au contraire, les renseignements et le double nom (*Bent* arabe et *Beth* hébreu, et, à l'époque de Ramsès III, on est après l'époque de l'Exode) indiqueraient la fille de Ramsès II; voy., ci-après, n. 3.

3. Voy. Maspero, *La Liste de Thoutmès III*, p. 19; cf. ci-dessus, p. 64, n. 5.

n'est qu'une transcription et une traduction d'un nom propre étranger[1].

Il serait permis de croire qu'à l'époque de la XVIIIe dynastie, après l'expulsion des Sémites, on n'aurait pas donné à une princesse, pour des raisons politiques, un nom aussi ultra-sémitique que *Bent* (ou *Beth*)-*anta*. D'un autre côté, à l'époque de la XXe dynastie et des suivantes, la déesse *Anta* avait une si mauvaise réputation qu'il aurait été bien messéant pour une princesse de s'appeler d'un nom signifiant qu'elle était sa fille[2]. Ainsi ce n'est qu'à la XIXe dynastie, ou mieux à l'époque de Ramsès II, que le nom de *Bent* (ou *Beth*)-*anta* convient bien.

Quant aux titres, selon le sarcophage, de *Bent* (ou *Beth*)-*anta*, elle est dite, un nombre de fois, *suten-sa-t* « royale fille », c'est-à-dire « princesse ».

Elle aurait été *Kherpi-t-Hathor-nuter-hon* « maîtresse du sacerdoce de Hathor[3] ».

Nous avons vu qu'il y avait une assimilation entre les déesses Hathor et Anta. On comprend bien que la princesse

1. Le nom *Bith-yâ* n'est pas égyptien, voy. la 1re partie de cette étude[; cf. p. 279 sqq. du présent volume].

2. Un exemple, peut-être un peu brutal, mais qui servirait à exemplifier le cas : s'appeler autrefois *Kelb* ou *Kelb-el*, chien, chien de Dieu, c'est-à-dire l'obéissant, celui dont Dieu était le maître, était un beau nom (voyez Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. I, p. 105 s.; cf., en égyptien, au Musée de Ghizeh, le nom sur le sarcophage, salle 88, à côté de l'escalier, « le chien d'Horus »); mais s'appeler ابن كلب , كلب ou بنت كلب n'est pas en usage de nos jours. Ainsi, à l'époque de la XIXe dynastie, sous Ramsès II, on pouvait bien être nommé *Bent* (ou *Beth*)-*anta*, mais, à l'époque de la XXe dynastie et des suivantes, il semblerait bien avoir été aussi inadmissible de s'appeler ainsi que de nos jours de nommer une princesse بنت شرموطه.

3. On rencontre de fréquents exemples de princesses « revêtues du sacerdoce des déesses Hathor et Neith » (E. de Rougé, *Les six premières dynasties*, p. 60).

Bent (ou *Beth*)-*anta*, fille de Ramsès II, pour des raisons politiques, ait pu avoir été nommée maîtresse du sacerdoce de Hathor. C'était un titre très haut, très ancien, et en même temps inoffensif; peut-être la princesse aurait-elle été ainsi nommée comme par une sorte de compromis entre les Égyptiens et les étrangers. Les Égyptiens orthodoxes, les fervents adorateurs d'Ammon, en quelque sorte les *dougri;* auraient été satisfaits; les Sémites, les amis de la princesse, n'auraient pas été choqués[1].

Selon le sarcophage, la princesse aurait été *hes-uer-t* « la grande favorite » et *am-uer-t* « (la) grande des grâces », c'est-à-dire du roi, son père, en un mot sa fille favorite; ces titres conviendraient bien à *Bent* (ou *Beth*)-*anta,* fille de Ramsès II[2].

Sur le sarcophage, la princesse est dite être *erpa-t.* C'est un des titres à la fois les plus hauts et les plus anciens de l'Égypte, et on peut l'expliquer étymologiquement ainsi. *Er* ou *ro,* variante d'*ari*, signifie « gardien, chef », tandis que *pa-t,* ou *pait,* est « un très vieux mot qui sert à désigner les » hommes de même origine, le clan, la tribu ». *Erpa-t* « est » donc, à proprement parler, un chef de clan, un gardien » d'hommes[3] ». Ainsi, la signification fondamentale serait analogue à celle de l'accadien-sumérien *sirra* « celui qui amène, qui va au-devant » de la tribu[4]. On peut considérer le titre d'*erpa-t* comme étant l'équivalent de celui de « régente des deux terres », qui « ... implique un pouvoir réel, en l'ab-

1. Voy. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. I, p. 178, et Pierret, *Dict. d'Arch.*, p. 249; cf. *Exode*, XXXII. — D'après ce qu'on m'a dit, la déesse Hathor est mentionnée, un nombre de fois, dans le tombeau de la princesse Bent-anta.

2. Voy. E. de Rougé, *Les six premières dynasties*, p. 57, 60, etc.

3. Maspero, *Journal asiatique*, 1888, t. I, p. 264 et suivantes.

4. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 23, note.

sence du roi[1] » et qu'on trouve donné à la princesse *Bent* (ou *Beth*)-*anta* dans son tombeau[2].

On peut remarquer comment le nom et les titres qui se trouvent gravés sur le sarcophage, et qui font connaître, en quelque sorte, l'état civil de la princesse, s'accorderaient bien avec le rôle amical qu'aurait pu, sinon aurait dû, jouer la princesse *Bent* (ou *Beth*)-*anta*, fille de Ramsès II, envers les Sémites en Égypte, et que la Bible et la tradition semblent lui attribuer. On peut supposer qu'elle était réellement une bienfaitrice des Sémites et que la tradition en aurait gardé fidèlement le souvenir[3].

Nous arrivons maintenant à un titre que le sarcophage donne à la princesse et qui est parmi les plus intéressants. Elle aurait été *suten*... (?) « royale...[4] (?) ». Ce titre est bien connu, mais la signification et la lecture du dernier signe sont douteuses; en tout cas, c'est un « titre porté par quel-
» ques princesses de l'ancien empire ». Il paraît qu'il « in-
» dique un rapport avec le pharaon et qu'il est difficile à
» définir, mais il prouve certainement un rang très élevé...,
» puisque nous le trouvons donné à des filles royales et
» même à des reines[5] ».

Sur des monuments, *Bent* (ou *Beth*)-*anta* est qualifiée *suten-him-t* « femme royale[6] »; nous ne serions pas trop surpris si le titre de *suten*... (?) que nous venons de voir correspondait à celui de *suten-him-t* « femme royale[7] ».

1. *Mél. d'Arch.*, t. II, p. 285 et note 1.

2. Voy. *Mél. d'Arch.*, t. II, p. 282; cf. p. 285, note 1; *Mém. de la Mission française du Caire*, t. V, fasc. 3, p. 381-411; cf. *Mél. d'Arch.*, t. III, p. 95, etc.

3. Peut-être à l'époque de l'Exode (?).

4. Sur le couvercle, du côté droit, près de la tête.

5. Voy. Pierret, *Voc.*, p. 660; E. de Rougé, *Les six prem. dynasties*. p. 52, n., et p. 96 et suivantes.

6. Litt. : « royale femme ».

7. *Denkmäler*, III, 175, etc. « Ramsès II s'est marié... à plusieurs
» de ses filles, mais, comme les inscriptions ne parlent jamais d'enfants

Quant aux divinités dont il est question sur le sarcophage, nous avons vu qu'il est fait mention d'Osiris[1], Anta[2], Anubis, Tiumautf, Seb, Kebsennuf, Nut, Maut, Horus, Râ, Mesth (Amset)[3] et Ptah. On peut constater un fait, au moins en apparence, étrange : il n'y est pas question une seule fois du grand dieu Ammon. On peut expliquer cette omission de diverses manières : peut-être la meilleure façon de s'en rendre compte serait de rappeler l'histoire de ce dieu, et, ainsi faisant, de relever une indication qui servira à déterminer subsidiairement la date du sarcophage.

Le dieu Ammon était peu important à l'époque de l'ancien empire. Ce n'est que sous la XIIe dynastie qu'il sort de l'ombre, pour disparaître comme sous un nuage à l'époque de la domination des rois pasteurs[4]. Les premiers rois de la XVIIIe furent très favorables à Ammon, mais il devint de plus en plus mal vu; vers la dernière partie de cette

» issus de ces mariages, on pourrait ne voir dans ces unions qu'une » forme sans fondement réel » (Wiedemann, *Le roi dans l'ancienne Égypte*, p. 12). — Ainsi, *Bent* (ou *Beth*)-*anta* serait sa fille (voy. *Exode*, II) et sa femme (voy. Sale, *The Koran*, p. 235, n.). On peut supposer que cette princesse, n'ayant pas d'enfants, aurait pu en avoir adopté un, comme semble raconter la narration biblique (cf. Sale, *Koran*, p. 225, n.). — Quant au titre de *suten*... (?) que lui donne le sarcophage, d'après le cas signalé par M. de Rougé, *Les six premières dynasties*, p. 147, il me semble que le signe (du moins dans la publication de M. de Rougé) devait ici se lire *am;* cf. p. 52, n. — (Il paraît que la princesse est représentée dans son tombeau accompagnée d'un enfant, d'après ce que l'on m'a dit, une fille. Si c'est un garçon, une certaine école, croyons-nous, ne tarderait pas à y reconnaître « l'enfant qui aurait été trouvé au bord du fleuve ». Peut-être, il serait intéressant de voir si l'enfant est nommé dans une inscription quelconque. — *Ajouté sur l'épreuve.*)

1. Le mort assimilé à Osiris.
2. Dans le nom de la princesse.
3. Voy. Pierret, *Voc.*, p. 238.
4. Les prêtres d'Ammon virent bien quel parti ils pouvaient tirer, à la plus grande gloire de leur dieu, en le greffant sur le mouvement popu-

dynastie, on fut en révolte contre lui. Ammon fut l'ami des rois de la XIXe dynastie; il fut le maître des souverains des XXe et XXIe dynasties.

On comprend l'omission d'une mention du dieu Ammon sur un document de la XIXe dynastie plutôt qu'avant ou après ou, plus exactement, à l'époque de Ramsès II et de son fils Mer-en-ptah ; or, c'est précisément à ce moment-là qu'aurait vécu et serait morte la princesse *Bent* (ou *Beth*)-*anta*. A cause de ses rapports avec des Sémites, elle aurait dû avoir été peu favorable à Ammon ; peut-être n'avait-elle aucune charge dans le sacerdoce de ce dieu, ce qui expliquerait qu'on ne trouve aucune mention de cette divinité sur son sarcophage[1].

Résumons maintenant les diverses indications qui serviront à déterminer l'identité de la personne dont il est question dans les textes gravés sur le sarcophage :

1° Le nom de la personne est « (la) princesse Bent-anta », autrement dit « (la) princesse Beth-anta » ; une fille de Ramsès II était une princesse *Bent-anta,* autrement dit *Beth-anta*[2]. 2° Les titres que le sarcophage donne à la princesse conviendraient bien à la fille de Ramsès II; le nom propre, ou, si l'on veut, les noms propres de la princesse, le style du sarcophage, les textes qui y sont gravés et les divinités dont il est y question, tout nous engagerait à y re-

laire contre les envahisseurs de l'Égypte, des victoires des armées du Midi contre l'ennemi du Nord; les prêtres firent dire et croire que c'était des victoires du dieu Ammon; ainsi, au moment de l'expulsion des Pasteurs et sous les premiers rois de la XVIIIe dynastie, le grand prêtre d'Ammon était l'égal, sinon le supérieur du roi. Cf. Maspero, *Hist.*, p. 208 s.

1. Une indication négative est à noter, mais il ne faut pas trop s'y appuyer. Cf. pourtant *Recueil de Travaux*, t. XIV, p. 32, où le nom est mutilé (?)... S'il s'agit de *Bent-anta*, peut-être c'est un titre momentané, et le sarcophage donnerait le vrai état civil de la princesse.

2. Voy. Lepsius, *Königsbuch,* 2e Abt., XXXV, 452.

connaître un monument de la XIXe dynastie, c'est-à-dire de l'époque de Ramsès II et de Mer-en-ptah[1]. 3° Il paraît que le sarcophage provient de Thèbes, là où se trouve le tombeau de la princesse *Bent-anta*, autrement dit *Beth-anta*, fille de Ramsès II.

Voilà une série d'indications positives, mais il y en a d'autres, pour ainsi dire, négatives; quoiqu'on ne doive pas s'appuyer trop sur elles, il est bon de les indiquer.

1° Il n'y a, du moins à ma connaissannce, que la princesse *Bent* (ou *Beth*) *-anta*, fille de Ramsès II, qui répondrait au nom (ou aux noms) et aux diverses indications fournies par le sarcophage. 2° On peut facilement admettre qu'une princesse, à l'époque de Ramsès, aurait porté le nom *Bent* (ou *Beth*) *-anta*; plus difficilement, c'eût été possible plus tôt ou plus tard. 3° L'omission d'une mention du dieu Ammon est plus explicable à l'époque de Ramsès II qu'avant

1. Assurément il ne s'agit pas d'une princesse de l'ancien empire : le nom sémitique *bent* (assyr. *bi-in-tu*, Schrader, *K. A. T.*, p. 46; cf. 541, arabe بنت hébreu *beth*, phénicien *beth* pour *banth;* voyez Sehröder, *Die Phönizische Sprache*, p 172) et le nom de la divinité asiatique *Anta* s'y opposeraient. Vivant à l'époque des rois pasteurs, dans la Haute Égypte, une princesse n'aurait pas été nommée d'un nom sémitique. Quant à la Basse Égypte, chez les Pasteurs, c'est impossible également, car les divinités dont il est question sur le sarcophage sont égyptiennes. Quant à après l'expulsion des Pasteurs, à l'époque de la XVIIe dynastie, nous doutons qu'une princesse ait porté un nom aussi ultra-sémitique; dans la première partie de cette dynastie, on s'attendrait à trouver une mention quelconque du dieu Ammon, et vers la fin une allusion au culte solaire. Quant à l'époque de la XIXe dynastie, ou mieux, de Ramsès II et de Mer-en-ptah, le sarcophage, les noms, les titres et les textes conviennent bien; plus tard, c'est-à-dire à l'époque de la XXe dynastie et suivantes, la déesse *Anta* devint trop mal vue pour qu'une princesse ait dû porter son nom, et on s'attendrait à trouver une mention du dieu Ammon sous la XXe ou XXIe dynastie. Ainsi, l'époque qui convient le mieux pour le sarcophage est celle de la XIXe dynastie ou mieux de Ramsès II et de Mer-en-ptah, juste quand aurait vécu et serait morte *Bent* (ou *Beth*) *-anta*, fille de Ramsès II.

et surtout après ; que sa fille, *Bent* (ou *Beth*) *-anta,* n'eût aucune charge dans le culte d'Ammon, à cause de ses rapports avec des Sémites (?), cela n'aurait rien de surprenant.

Ainsi, on peut relever un nombre d'indications sur le sarcophage qui semblent indiquer que c'est celui de la princesse *Bent* ou (*Beth*) *-anta*, fille de Ramsès II, conclusion que, je le crois, on peut adopter sans hésitation, du moins provisoirement, ainsi que nous l'avons fait dans la première partie de cette étude [1].

***

Avant de passer à l'étude du sarcophage et des idées religieuses qui s'y rattachent, il est bon de dire un mot relatif aux sarcophages en général. Il faut en distinguer trois classes : ceux qui étaient destinés à être des demeures éternelles, ceux qui furent employés pour le séjour provisoire d'une momie, et ceux qui peuvent être ou une demeure éternelle ou une demeure temporaire. Toutefois nous devons écarter complètement de cette étude les sarcophages employés comme demeure provisoire, c'est-à-dire dans lesquels on aurait placé provisoirement une momie, pour la protéger d'un danger quelconque qui aurait exigé qu'on l'enlevât de sa demeure éternelle et qu'on la plaçât dans un sarcophage provisoire, dans un autre endroit, pour la mettre en sûreté. Le séjour que la momie y faisait pouvait être plus ou moins long, mais on aurait eu, toujours, l'intention de la rapporter à sa demeure éternelle. Le sarcophage, demeure provisoire, pouvait recevoir, pendant le cours du temps, diverses momies, sans inconvénient ; au contraire, le sarcophage, demeure éternelle, ne devait recevoir qu'une seule momie dont il était la propriété personnelle, et la momie devait y rester pour tout le temps et

1. Voy. *Bulletin de l'Institut égyptien*, décembre 1895[; cf. p. 280 sqq. du présent volume].

l'éternité. C'est à cette dernière classe (le sarcophage demeure éternelle) que, nous le croyons, doit appartenir le sarcophage en granit de la princesse *Bent* ou (*Beth*)-*anta*.

Quant au sarcophage lui-même, on doit maintenant étudier la question de savoir si le sarcophage a jamais eu un autre occupant que la princesse *Bent* (ou *Beth*)-*anta*[1].

Quant à ce qui regarde les siècles qui ont suivi la mort de la princesse, on peut constater que le nom et les titres de la princesse sont intacts, qu'ils n'ont été ni martelés ni dégradés ; il ressort donc clairement que le sarcophage est bien à elle.

Quant à savoir si le sarcophage fut destiné à la princesse dès l'instant qu'on tira le bloc de pierre de la carrière, et pendant le temps qu'on le fabriquait, cette question n'a pas de sens. Assurément, ainsi que nous aurons occasion de le voir, on faisait des sarcophages, cuves et couvercles, sans avoir en vue telle ou telle personne.

Quant à la question de savoir si le sarcophage eut jamais un occupant antérieur et s'il appartint à un autre avant de devenir la propriété de la princesse *Bent* (ou *Beth*)-*anta*, la lecture la plus superficielle du texte suffit à faire voir que le nom et les titres de la princesse se trouvent écrits dans des dépressions sur la pierre. C'est un fait bien connu que « plusieurs noms de rois ont été effacés, martelés avec » acharnement partout où ils avaient été gravés... par l'ordre » de certains pharaons, soit par jalousie, par haine poli- » tique ou pour faire oublier le nom de quelque usurpateur, » soit par quelque motif religieux, soit enfin par simple » vanité, pour s'attribuer le mérite de monuments cons- » truits par d'autres[2] ». Mais, dans le cas qui nous occupe,

1. Voy. les observations communiquées à l'Institut par Yacoub Artin-Pacha et les observations faites par M. Brugsch-Bey et moi-même, *Bulletin de l'Institut égyptien*, janvier 1896, et cf. les deux séances de décembre 1895.

2. Pierret, *Dictionnaire d'Archéologie égyptienne*, p. 322 et s.

nous n'avons pas affaire à un monument de politique, de luxe, ou de « vanité », mais à un sarcophage[1], c'est-à-dire un objet essentiellement religieux.

Pour bien se rendre compte de combien aurait été terrible l'usurpation d'un sarcophage *demeure éternelle*, il faudrait se rappeler certaines croyances d'autrefois.

Chez divers peuples de l'antiquité, l'un des crimes les plus terribles était l'usurpation d'un monument, soit en faussant le nom du constructeur ou de celui auquel il appartenait, soit en effaçant un nom et en le remplaçant par un autre.

Le grand roi Assarhaddon est représenté disant : « Je » dis ceci aux rois, mes fils, que dans la suite des jours » Assour et Istar appelleront de leurs noms pour qu'ils » règnent sur le pays et les hommes : Ce palais vieillira et » tombera en ruines. Relève ces ruines. Et comme, moi, j'ai » mis, à côté de mon nom, le nom du père qui m'a engen- » dré, ainsi toi, qui règneras après moi, fais comme moi, » conserve la mémoire de mon nom ! restaure l'écriture, » relève les autels, et inscris mon nom à côté du tien ! Alors » Assour et Istar exauceront ta prière. »

Sennacherib demande qu'on rétablisse son nom, car, dit-il de celui qui aurait ainsi fait, alors Assour et Istar écouteront sa prière ; mais, dit-il, « celui qui altère mon écri- » ture et mon nom, qu'Assour, le grand dieu, le père des » dieux, le traite en rebelle, qu'il lui enlève son sceptre et » son trône, qu'il abaisse son glaive[2] ! » Voilà, chez les Assyriens, la punition de celui qui aurait usurpé un monument ; Assour, le grand dieu, le dieu tout-puissant, ruinerait celui qui commettrait un pareil crime.

Chez les Phéniciens, le roi Eshmunazar, dans l'inscription gravée sur son sarcophage[3], est représenté disant qu'il

1. Je crois que l'on peut admettre l'usurpation de n'importe quoi plus facilement que celle d'un sarcophage demeure éternelle.

2. Oppert, *Inscriptions assyriennes des Sargonides*, p. 60, 53.

3. Ce sarcophage paraît bien être d'origine égyptienne, quand même

défend à toute personne de le déranger, de l'enlever de son sarcophage ou de le mettre sur un autre lit funèbre[1]. A toute personne qui aurait ainsi fait, dit-il, « qu'il n'y ait pas » pour eux de lit funèbre chez les mânes[2], qu'ils ne soient » pas ensevelis dans un tombeau, qu'il n'y ait à eux ni de » fils, ni de race après eux ; que les dieux saints les livrent » (entre les mains) d'un roi puissant qui les domine(ra), » en ruinant soit une personne royale, soit un homme (du » peuple) qui ouvrira cette couche funèbre, ou qui enlèvera » ce sarcophage, (ainsi que) la postérité de cette personne » royale, ou homme quelconque... qu'ils soient maudits » parmi les vivants sous le soleil[3] ! » Voilà la punition de celui qui enlèverait un sarcophage : l'extermination d'un homme et de sa race.

Dans une inscription du Musée de Ghizeh[4], un Égyptien est représenté disant : « ... O chefs, prophètes, prêtres, offi- » ciants, hommes tous qui viendront après moi dans des » millions d'années, si quelqu'un[5] efface mon nom pour » mettre son nom (à sa place), Dieu le rétribuera en dé- » truisant son image sur la terre ; si quelqu'un[6] martèle[7]

il aurait eu un autre occupant ; le roi Eshmunazar, probablement, ne le savait pas, et, quand même, il lui importait peu, car c'était d'un autre peuple. Sa malédiction, à son point de vue, nous donnerait un écho des mœurs et croyances de son temps. Quant au sarcophage de Tabnit, cf. *Journal asiatique* (juillet 1888), p. 94 s., etc.

1. Peut-être le lit funèbre d'un autre.

2. Voy. mon étude sur la sorcellerie, dans les *Mémoires de l'Institut égyptien*, vol. III.

3. *C. I. S.*, p. 9 et s. ; Bargès, *Mém. sur le sarcophage et inscr. fun. d'Eschmounazer ;* Schröder, *Die Phön. Spr.*, et Oppert, *Inscr. d'Esmunazar*, dans le *Journal asiatique* (1876).

4. Salle n° 26. Voy. Mariette, *Monuments d'Abydos*, p. 434 ; Brugsch, *Zeitschrift*, 1865, p. 89 ; Ebers, *Ægypten und die Bücher Mose's*, p. 170 s.

5. Litt. : *il.*

6. Litt. : *il.*

7. *Teme-t* « couper, trancher », Pierret, *Vocabul.*, p. 709.

» mon nom sur (de) cette stèle, Dieu le traitera[1] pareille-
» ment[2] ». Ainsi, l'Égyptien rappelle à ceux qui seraient tentés d'y porter des mains profanes, que son monument est sous la protection de Dieu, et que si quelqu'un l'usurpait, Dieu ferait venir dans le tombeau du profanateur, peut-être longtemps après sa mort, des gens qui détruiraient, martèleraient son image, peut-être plus exactement, son portrait gravé sur le couvercle de son sarcophage[3].

Voilà qui est parfaitement équitable selon les croyances de ces temps-là. On usurpait un monument, on martelait un nom, mais Dieu veille, le profanateur sera terriblement puni; on le traitera de même, et pis encore qu'il n'avait traité un autre. — Après sa mort, on viendra dans son tombeau et on martèlera son portrait, qui s'y trouve gravé sur le couvercle de son sarcophage.

Pour bien se rendre compte de ces idées, et faire ressortir combien aurait été grand le crime de l'usurpation d'un sarcophage, il faudrait encore jeter un coup d'œil sur certaines croyances religieuses.

Chez les anciens Égyptiens, l'homme était censé avoir « un corps, puis un double *(ka)*. Le double était comme un

1. Litt. : « fera ».

2. Cf. *Mémoires de la mission française du Caire*, t. I, p. 376 et 378 (cf. la *malédiction assyr. et phén.*, *Rec. de Trav.*, t. XII, p. 3); cf. Chabas, *Recherches, XIXe dyn.*, p. 133 (cf. p. 114 et 127). Cf. au Musée de Ghizeh, 1299 *bis*, 1300 *bis* (couvercles pour la même personne). — Cf. *Exode*, XXI, 23 et suivantes. Cf. *Lévit.*, XXIV, 17 et suiv.; *Deut.*, XIX, 21.; *Matt.*, V, 38.

3. Le mot *Khent* (voy. *Mém. de l'Inst. égypt.*, t. I, p. 734) est déterminé par un signe qui est, peut-être, la momie, mais nous croyons que c'est un sarcophage en forme de momie, à l'image de la personne, et c'est dans ce sens que je l'interprète dans l'inscription. Voy. ci-après, p. 21, n. 3[; cf. p. 307, n. 3, du présent volume]. Le signe en question sert de déterminatif aux mots signifiant « figure, image, type; rassembler, unir; usage, momie, sépulture » (Brugsch, *Gram.*, p. 133).

» second exemplaire du corps en une matière moins dense » que la matière corporelle... le reproduisant trait pour » trait » ; puis il y avait « une substance que l'on considé- » rait comme étant l'essence de la nature humaine... *(Bi,* » *Baï)* ou bien une parcelle de flamme ou de lumière qu'on » nomma *Khou*, la lumineuse ». Après la mort du corps, ces éléments continuaient leur existence ; « mais, pour vivre » dans l'autre monde, le double avait besoin d'un corps. » Le corps qui lui avait servi de support pendant l'exis- » tence terrestre, lui servait de support principal, et c'est » pour cela sans doute qu'on essayait d'en retarder la des- » truction par les pratiques de l'embaumement. Mais la mo- » mie défigurée ne rappelait plus que de loin la forme du » vivant. Elle était, d'ailleurs, unique et facile à détruire. » Elle disparue, que serait devenu le double ? On donnait » pour suppléants au corps de chair des corps de pierre ou » de bois, reproduisant exactement les traits du défunt, des » statues » ; mais, « pour que le double pût s'adapter à son » corps de pierre », il fallait que la statue reproduisît, jusque dans ses moindres détails, exactement le corps de chair qu'avait eu la personne lorsqu'elle vivait sur la terre et, par suite, répondît à son double[1].

Mais le vrai support du double, c'est-à-dire l'élément vital qui continuait son existence après la mort du corps, était la momie, et les anciens Égyptiens cherchaient à lui conserver l'apparence, la physionomie du défunt. On essayait de

1. Maspero, *Histoire*, p. 36, 55 et s.; *Le Livre des Morts* dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1885 (extrait), p. 5, 13, etc., etc. Voyez les articles à ce sujet dans la *Bibliothèque égyptologique*. Sous l'ancien empire, « la statuaire reproduit le corps humain avec largeur et vérité », — « l'école de la XVIIe perfectionna la sculpture des têtes, les profils sont d'une grande pureté, et les lèvres, mieux dessinées, souriaient gracieusement ; mais les membres, trop arrondis, ont habituellement perdu leur vigueur... » (Pierret, *Dict. d'Arch.*, p. 67 et 498). Quant au travail de sculpture, voy. Virey, *Catalogue du Musée de Ghizeh*, p. 140 et suivantes.

rendre le visage semblable à celui que la personne avait eu pendant sa vie et par suite qu'avait son double ; c'est à cause de cela qu'on mettait sur le visage de la momie un masque.

« On a cherché de tout temps... à donner à ces masques la ressemblance du défunt[1] », mais l'ensemble était bien fragile ; pour le rendre plus durable, on combinait en quelque sorte la momie, le masque et la statue[2], on faisait un sarcophage en forme de momie[3], la partie supérieure du couvercle étant sculptée à la ressemblance du visage du défunt[4] ; ou bien la cuve était plus droite et sur le couvercle le portrait du défunt était gravé. Ce sarcophage, cuve et couvercle, pouvait remplacer la momie, le masque et la statue, et servir, lui seul, comme support au double, à l'âme de la personne qu'il représentait et dont la momie se trouvait dans le sarcophage. Peu importait, alors, si la momie tombait en poussière : sa dernière enveloppe, c'est-à-dire le sarcophage, gardait fidèlement sa forme et servait de support au double, à l'âme de la personne chez les mânes.

Ces idées étaient entrées à un tel point dans les mœurs et la langue des anciens Égyptiens que l'un des noms du sarcophage était « coffre de la vie », et le couvercle qui était sculpté, représentant le visage du défunt, était nommé « maî-

1. Pierret, *Dict. d'Arch.*, p. 325 : « Des portraits peints remplacèrent les masques à l'époque romaine. »

2. Mais l'un n'excluait pas l'autre.

3. Cf. Pierret, *Dict. d'Arch.*, p. 492.

4. Par exemple, voy. au Musée de Ghizeh le « couvercle doré du cer- » cueil de la reine Ahhoptou I (XVIIe dynastie)... Elle est représentée » le visage découvert, le corps entièrement enveloppé des ailes d'Isis. » La face est d'un travail fort soigné et paraît reproduire les traits » mêmes de la reine » (Cf. *Catalogue* de Maspero, p. 320, et Virey, *Catalogue*, p. 318). Sur le sarcophage de la reine Nitocris.., « la statue de la reine est couchée sur le couvercle de granit » (*Catal.*, p. 327, n° 1278). Cf. les *Observations au catalogue du Musée de Ghizeh*, p. 195 et s. (n°s 878, 881), et p. 323 relativement aux portraits peints. Cf. encore p. 59, n° 179, etc., etc. Cf. *Catal.*, p. 140.

tre de la vie[1] », car, nous le croyons, parce que c'était le support, c'était de lui que dépendait la vie du double, de l'âme, chez les mânes, de la personne dont la momie se trouvait dans le sarcophage.

Nous avons vu comment un Égyptien rappelle, comme malédiction des plus terribles, à celui qui dégradera un monument funéraire, que Dieu fera venir des gens[2] qui martèleront l'image du profanateur ; le mot *khent* « image » est déterminé par l'image d'une momie ou, peut-être mieux, d'un sarcophage en forme de momie (ou peut-être le couvercle). Ainsi compris, l'Égyptien aurait menacé celui qui oserait profaner son monument, qu'on viendrait marteler son portrait qui est gravé sur le couvercle de son sarcophage[3], qu'on le rendrait méconnaissable de sorte qu'il ne pourrait plus être le support de son double ou de son âme chez les mânes. Nous reviendrons sur cette question.

Ainsi, pendant la vie, le corps servait de support au double ou à l'âme ; après la mort de la personne, le support du

1. Voy. E. de Rougé, *Les six premières dynasties*, p. 136, et Brugsch, *Gram.*, § 396.

2. Le texte dit bien « Dieu », mais il faut comprendre que Dieu enverrait des gens.

3. Le mot *tut* signifie « avoir de la ressemblance ». Quand il s'agit d'une statue ou image du défunt, c'est-à-dire d'un support pour son double ou son âme, il peut prendre pour déterminatif (?) la momie, peut-être un sarcophage en forme d'une momie (ou couvercle), représentant le défunt. Le mot *mesth* « figure, forme, effigie » (Pierret, *Voc.*, p. 238 ; cf. 279 fin) prend ce signe comme déterminatif. En tout cas, il paraît y avoir eu une certaine assimilation entre la momie en forme du défunt et le sarcophage en forme d'une momie, car le mot *ua*, boîte de momie (Pierret, *Vocabulaire*, p. 87), c'est-à-dire « ... l'enveloppe qui se modèle sur la forme générale » (*Mél. d'Arch.*, t. III, p. 157), prend ce signe déterminatif. Une simple réflexion : les anciens Égyptiens auraient dû penser que l'âme, de retour sur la terre, reconnaîtrait le sarcophage où se retrouvait la momie, ou sa momie, non pas par le nom gravé sur le sarcophage, mais par le portrait de la personne, de son portrait, gravé sur le couvercle du sarcophage.

double ou de l'âme était la momie avec un masque à l'image du défunt, ou une statue à sa ressemblance, ou enfin, mieux, un sarcophage combinant ces divers supports, c'est-à-dire là où, sur le couvercle, fût taillé, gravé, le portrait du défunt ; mais, pour qu'il pût servir de support au double ou à l'âme de la personne, il fallait que l'image ou portrait, gravé sur le couvercle du sarcophage, ressemblât réellement au défunt[1] et, par suite, correspondit à celui du double, car alors, et alors seulement, il pouvait être le support du double ou de l'âme de la personne à laquelle il était destiné[2].

***

On dit qu'Élohim créa l'homme à son image, à sa ressemblance. Élohim le créa, certes ; les anciens Égyptiens sculptaient le couvercle d'un sarcophage à l'image ou portrait de la personne à laquelle il appartenait, pour qu'il pût servir de support au double ou à l'âme de cette personne dans l'autre monde. Mais ce n'est pas tout : on se figurait l'existence qu'on menait chez les mânes à l'instar de celle qu'on avait menée en Égypte[3], et il y avait les mêmes plaisirs, besoins et dangers, ici et là-bas. C'est au moment des funérailles que le double ou l'âme du trépassé allait s'établir,

1. Cf. Wiedemann, *Hérodote*, p. 615. — Il me semble difficile d'admettre qu'on aurait usurpé une statue, le support d'un double, sans toutefois la retailler à l'image de la personne, du nouveau propriétaire.

2. Il n'est pas admissible que quelquefois on fît des sarcophages à l'image ou assimilés à Osiris (ou Isis ?, Hathor ??) comme le défunt ; mais, même dans ce cas, il me semble que le sarcophage, l'image sur le couvercle, aurait dû représenter des traits de la personne, assimilée à Osiris, surtout quand il s'agissait d'une personne royale et célèbre en Égypte,

3. Voy. mon étude à ce sujet, *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1894, t. V [, cf. p. 221-222 du présent volume], et cf. Brugsch, *Die Ægyptologie*, p. 329, et la suite de mon étude (*Bulletin de l'Institut*), la nuit = l'hiver.

ou, si l'on aime mieux, qu'on l'établissait chez les ombres. Des objets étaient déposés dans le tombeau pour que le double ou l'âme de la personne, de la momie, pût se servir des doubles ou âmes de ces objets dans sa demeure chez les mânes, mais, pour que ce but fût réellement atteint, il fallait que toute la cérémonie eût eu lieu, depuis le commencement jusqu'à la fin, exactement selon les règles établies ; la moindre infraction aurait vicié le tout[1].

Il fallait que la momie eût été soigneusement embaumée et couverte de bandelettes, avec des cérémonies réglementaires, et naturellement, qu'elle fût déposée dans un sarcophage à son nom et, en cas, à son image ; puis, grâce aux formules, l'ombre de la personne et les ombres des objets déposés dans le tombeau s'en allaient chez les mânes[2].

Quand il s'agissait d'un roi ou d'une personne de la famille royale, on lui faisait des funérailles magnifiques ; des objets d'utilité et de luxe étaient déposés dans le tombeau. En règle générale, on essayait d'établir le double ou l'âme d'une personne chez les mânes conformément à ce qu'avait été la position de cette personne en Égypte. L'âme devait, en quelque sorte, continuer à mener la même vie chez les ombres que la personne avait menée en Égypte. On voit donc quel crime terrible on aurait commis en mettant une momie dans un sarcophage, pour lui servir de demeure éternelle et de support à son double ou âme, un sarcophage qui n'était pas à son image, qui n'était pas à lui et, pis encore, qui appartenait, qui servait de support au double ou à l'âme d'un autre. Un sarcophage usurpé n'aurait pas pu servir de support au double ou à l'âme du nouvel occupant si l'on ne

1. Cf. Maspero, *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1885, p. 23 et suivantes.

2. On séparait des têtes des serpents dangereux qui furent représentés dans les textes hiéroglyphiques pour rendre leur double inoffensif ; voy. *Bulletin*, mars 1894, p. 179 et les endroits qui s'y trouvent cités [; cf. p. 222 du présent volume].

retaillait pas le monument pour qu'il devînt à son image[1] ; même dans ce cas, on peut se demander avec doute s'il pouvait servir de support au double, ou à l'âme, pour lequel il n'était pas destiné. Il semblerait plutôt que, si l'on commettait une faute aussi grave que de mettre la momie dans un sarcophage appartenant à une autre momie, on aurait vicié toute la cérémonie funéraire, et le double ou l'âme de la personne serait arrivé chez les mânes, si même il y arrivait, nu, pauvre, dépourvu de tout. Il aurait été un double sans prestige auprès des autres doubles et pis encore, les dieux, tout-puissants dans l'autre monde, n'auraient pu voir que d'un bien mauvais œil celui qui aurait été compromis par un vol, souillé d'un sacrilège.

Selon les croyances des anciens Égyptiens, les deux âmes pouvaient se rencontrer dans l'autre monde. Celui dont on aurait dépossédé la momie[2], furieux, se serait rué sur l'âme de celui dont on aurait outragé la momie en lui donnant la couche funèbre appartenant à une autre. Elle pouvait revenir sur la terre sous la forme d'un revenant, d'un spectre ou d'un démon, pour se venger des vivants, et la luttre entre les deux âmes pouvait être terrible : elle pouvait durer pendant des siècles, peut-être éternellement, ou bien jusqu'à ce que l'âme[3], destinée à être éternellement heureuse, mais maudite pour un crime dont elle n'était pas coupable, lasse de la pauvreté, de la misère, de la persécution et des tortures, se réjouît à l'approche de la seconde mort, car alors elle pouvait enfin reposer tranquille dans le sein de la nature qui l'aurait fait vivre, absorbée par elle dans l'anéantissement final, dans le *nirvana*, le néant.

1. De même que pour une statue, si le visage sur le sarcophage ne ressemblait à la personne, on aurait dû, nous le croyons, le retoucher pour qu'il devînt semblable. Cf. mes observations dans le *Bulletin de l'Inst.*, 1re séance de décembre 1895 [; cf. p. 283-284 du présent volume].

2. On peut supposer qu'il aurait pris comme support une statue.

3. Peut-être l'une ou l'autre, peut-être toutes les deux.

Usurper un sarcophage aurait été donc, non seulement, un crime terrible contre celui qu'on dépossédait, mais contre celui qu'on aurait mis sur une couche funèbre appartenant à un autre[1]. Il me semble difficile d'admettre qu'on aurait maudit, pour tout le temps et l'éternité, l'âme d'une princesse parmi les plus célèbres de l'Égypte ; mais pourtant, chez les Égyptiens, on maudissait quelquefois l'âme dans l'autre monde.

Dans le roman de Sinouhit, il est dit : « Tu n'es pas mis » dans une peau de mouton quand on t'ensevelit ». Hérodote nous explique cette allusion en disant qu'« il n'est pas » permis d'ensevelir dans un vêtement de laine » certaines personnes.

Lorsqu'on découvrit les momies royales, il y avait une momie qui « était enfermée dans une caisse blanche, sans » inscription, et n'avait rien sur elle qui permît de cons- » tater son identité. Une peau de mouton l'enveloppait... ». Après le dépouillement des bandelettes, on constata que la personne « avait été empoisonnée ». « Les traits, horrible- » ment convulsés, indiquent d'une façon presque certaine » que le malheureux a dû succomber à une asphyxie vou- » lue et, fort probablement, causée par un ensevelissement » de son vivant » ; ou bien il aurait « succombé à des acci- » dents tétaniques dus à l'absorption d'un toxique végé- » tal[2] ». Ainsi, non satisfait en mettant à mort la personne probablement royale, on maudissait son âme dans l'autre monde en enveloppant la momie dans une peau de mouton et en la mettant dans un sarcophage qui n'était pas à elle[3].

1. Nous avons déjà vu, peut-être, une allusion à ce sujet.

2. Maspero, *Contes popul.*, p. 115 ; Hérodote, II, 81, traduction *Buchon*, p. 69 s. — *Bull. de l'Inst.*, 1886, Maspero, p. 267 s., et Mathey, p. 186 s. — Voy. Virey, *Catal. du Musée de Ghizeh*, p. 397 et s. (n° 1200).

3. C'est-à-dire qui n'était pas à son nom, qui, probablement, n'était pas, qui ne répondait pas à son image. Je soupçonne que ce sarcophage

Quand on regarde le sarcophage de la princesse *Bent (Beth)-anta,* on se demande si l'on ne serait pas en présence d'une vengeance des prêtres d'Ammon. Il paraît incontestable que la princesse avait dû être assez mal vue par eux, sans doute à cause de ses rapports avec les Sémites, rapports indiqués par son nom et dont la Bible et la tradition semblent se faire l'écho ; il est admissible que les pieux dévots d'Ammon durent chercher à se venger en maudissant l'âme de celle qui aurait été une bienfaitrice des Sémites, adorateurs d'un autre dieu que celui (ou ceux) des Égyptiens.

Pourtant la famille royale avait le devoir de surveiller de bien près les funérailles de la princesse. Ses parents auraient dû avoir veillé, non seulement aux faits importants, mais jusqu'aux menus détails, afin que rien ne manquât, et que le double où l'âme de la princesse fût établi convenablement chez les mânes. Bien des gens voyaient et savaient ce qui se passait dans un enterrement royal ; ces sortes de cérémonies devaient avoir lieu publiquement. La princesse devait avoir été connue par un grand nombre d'Égyptiens, et, si le portrait gravé sur le couvercle de son sarcophage ne lui ressemblait pas, on s'en serait aperçu tout de suite : on aurait constaté un manque d'égards envers la princesse dans la partie la plus importante de ses funérailles, celle de son sarcophage, et cela aurait vicié toute la cérémonie funéraire. Et, plus encore, le fait d'avoir damné pour tout le temps et l'éternité l'âme de la princesse en mettant sa momie dans un sarcophage appartenant à un autre, aurait provoqué un scandale épouvantable ; il me semble donc qu'on peut croire qu'un pareil outrage n'a pas eu lieu[1].

était celui d'une femme ; des textes gravés sur le couvercle du sarcophage de *Bent* (ou *Beth*)-*anta* semblent avoir été destinés à un homme (!).

1. J'écarte l'hypothèse qu'on lui aurait donné ce sarcophage à une époque plus moderne ; il aurait été plutôt un sarcophage moins important, et le monument paraît bien être de la XIXe dynastie. Voy. plus loin, p. 314, n. 3.

Maintenant, quant au fait qu'on trouve le nom et les titres de la princesse écrits dans des sortes de dépressions sur la pierre, dans des cas analogues à celui qui nous occupe, il faut absolument renoncer à *savoir* d'une manière certaine et absolue comment les faits se sont passés ; tout au plus peut-on se figurer comment ils ont dû, ou mieux ont pu se passer. Il faut donc bien se garder de conclure à la légère et d'un fait, peut-être mal compris, tirer une conclusion définitive. Rechercher la vérité là où tout est obscurci par les brouillards du temps, où tant de siècles ont passé en effaçant les traces des faits d'autrefois, est un travail bien délicat ; il faut procéder très lentement, réunir tous les faits possibles, examiner les moindres indices qui peuvent servir à jeter le moindre rayon de lumière sur la question qu'on veut résoudre, puis, après avoir bien médité tous les renseignements qu'on a pu obtenir, il serait encore la plupart du temps, quant à la question principale, plus sage de s'abstenir de décider, surtout dans les cas où l'on croit voir une exception aux règles établies[1].

En critique biblique, là où l'ancienne école exégétique voyait des mystères sublimes, l'école moderne voit un texte rendu inintelligible par les fautes du copiste[2] ; avant de conclure qu'on aurait maudit pour tout le temps et l'éternité l'âme d'une princesse célèbre entre toutes, voyons si on n'a pas plutôt affaire avec un sarcophage utilisé, préparé hâtivement par des ouvriers graveurs.

Voici comment je crois devoir comprendre le sarcophage. Il paraît être, ainsi que nous l'avons vu, de la XIXe dynastie, mais ce n'est pas un monument unique : les textes qu'on y voit gravés sont analogues à ceux qu'on rencontre, avec des variantes, sur des sarcophages de la même époque.

1. Souvenir des raisonnements de M. Renan.

2. Voy. *Bull. de l'Instit. égyptien,* janv. 1893, p. 34[; cf. p. 140-141 du présent volume].

On n'a pas affaire à un sarcophage qui fut destiné pour une personne déterminée, dès que le bloc de pierre fut extrait de la carrière; c'est, pour ainsi dire, un sarcophage, cuve et couvercle faits à l'avance pour être vendus. On a dû en avoir fabriqué encore d'autres analogues en même temps que celui-ci. On faisait des cuves et des couvercles d'après des modèles, on y gravait des textes usuels et arrêtés d'avance[1] et on laissait en blanc les endroits où devaient se trouver le nom et les titres de la personne, et là où, sur le couvercle, devait être sculpté le portrait du défunt, on devait laisser la pierre à l'état d'ébauche.

Une fois le sarcophage vendu, on y mettait le nom[2] et les titres de la personne pour laquelle il était alors destiné; on taillait, sculptait sur le couvercle le visage du défunt, puis on livrait le tout.

On peut se figurer qu'à ou après la mort de la princesse, peu probablement pendant sa vie, on aurait acquis pour elle ce sarcophage, cuve et couvercle; alors, on aurait préparé la pierre et on y aurait mis son nom et ses titres[3]. Nous croyons qu'on aurait veillé soigneusement à ce que le portrait lui ressemblât. Les textes gravés sur le sarcophage étaient moins en vue, et il aurait fallu un peu de temps et les connaissances nécessaires pour les lire; mais, s'il s'agissait de constater si le visage gravé sur le couvercle du sarcophage était res-

1. Ainsi, on voit des mots au masculin quand ils doivent être au féminin. Les lignes sur le couvercle ne correspondent pas toujours exactement à celles qui se trouvent gravées sur la cuve; celles-ci ont été gravées, probablement, d'après un autre modèle, et indépendamment, mais les divinités sur les couvercles et cuves correspondent.

2. Quelquefois même, on oubliait d'y mettre le nom; voy., par exemple, au Musée de Ghizeh, nos 1157 et 1262, voy. *Catalogue*.

3. Mais je doute que la princesse l'eût choisi pour elle-même. Peut-être, au moment de sa mort, la princesse était-elle déchue et méprisée, peut-être au temps des troubles après la mort de *Mer-en-ptah* (voy. Maspero, *Histoire*, p. 258, ce qui peut, peut-être, servir à aider à expliquer certaines des anomalies du sarcophage).

semblant[1], s'il correspondait bien aux traits de la princesse, c'était à la portée de tout le monde qui la connaissait.

Nous croyons que les sculpteurs et les graveurs se seraient donc bien gardés d'avoir consacré à une princesse, comme *demeure éternelle*, un sarcophage qui n'eût pas été à son image et qui, au contraire, eût été à l'image d'un autre. Un pareil outrage devait être punissable par les lois de l'Égypte ancienne.

Quant à l'explication du fait que le nom et les titres se trouvent gravés, nombre de fois, dans des dépressions sur la pierre, ce qui s'est passé à cet égard, on ne le sait pas, et, probablement, on ne le saura jamais, mais on peut faire diverses hypothèses à ce sujet. A supposer qu'on eût effacé le nom et les titres d'une personne pour y mettre ceux de la princesse, on peut présumer qu'on aurait dû retoucher aussi le visage, s'il en existait déjà un, et s'il ne ressemblait pas à celui même de la princesse. Il me semble encore rationnel de supposer que, s'il y avait quelque chose d'écrit là où se trouvent actuellement le nom et les titres de la princesse, c'eût été par anticipation, alors qu'on croyait le sarcophage destiné à une personne quelconque, à laquelle, pour une cause que nous ne pouvons que soupçonner, il n'eût pas été définitivement acquis. Quand on le destina à la princesse, on dut le rectifier et on y grava son nom et ses titres ; si le visage avait déjà été sculpté, on dut veiller à ce qu'il ressemblât à celui de la princesse, et on dut le retailler s'il était nécessaire ; tout ceci est admissible.

Mais peut-être par avance l'explication la plus simple serait-elle de penser qu'on faisait des cuves et des couvercles, et qu'on y gravait les textes usuels, en laissant en blanc la place pour le nom et les titres. Quand le sarcophage fut définitivement destiné à la princesse, il y aurait eu une erreur quelconque qui aurait fait tout recommencer ; alors

1. Sans cela il semblerait bien qu'on ne le lui aurait pas donné.

un ouvrier graveur aurait ciselé la pierre pour le préparer, soit qu'il y eût ou non quelque chose d'écrit là où se trouvent les noms et les titres. En face de tant d'hypothèses possibles, il nous semble qu'il est bon de constater le fait que le nom et les titres de la princesse se trouvent écrits dans des dépressions sur la pierre, mais qu'il est sage de s'abstenir d'essayer de donner une explication définitive à ce fait.

Quant au portrait qui se trouve gravé à la tête du couvercle, nous avons vu l'importance que les Égyptiens y attachaient, ou mieux la nécessité, selon leurs croyances, que l'image reproduisît approximativement les traits de la personne, afin qu'il pût servir de support au double, ou à l'âme, chez les mânes. Il importe donc moins de savoir si le sarcophage fut ou non destiné dès le commencement à la princesse ; le fait important à retenir, c'est qu'au moment où ce sarcophage devint la demeure éternelle de la princesse, il semblerait que le portrait qui se trouvait sur le couvercle répondît à son visage, qu'il lui ressemblât. Alors, ainsi que nous l'avons déjà dit[1], le portrait gravé sur le couvercle du sarcophage devait être semblable au visage et à l'image de la princesse *Bent-anta,* autrement dit *Beth-anta,* « la fille de Pharaon », qui, selon la légende, aurait sauvé Moïse des eaux, l'aurait fait élever et considéré comme son fils[2].

Quand nous regardons le visage, le portrait, pour ainsi dire, que nous croyons être celui de la princesse et qui se trouve gravé sur le couvercle du sarcophage, nous croyons y reconnaître le type sémitique ; les pommettes saillantes font penser, sinon le rattacher, aux Hyksos dont on voit des statues au Musée de Ghizeh.

Le fait que le visage de la princesse sur le sarcophage est

1. Voy. la première partie de cette étude (Institut égyptien, dans la séance de Décembre 1895 ; cf. p. 282-284 du présent volume).

2. On voit ailleurs des représentations de la princesse ; comparé avec celle du sarcophage vue de profil, le portrait que nous avons pu comparer m'a semblé bien y correspondre.

mutilé ne fait que le rendre encore plus intéressant, car la cause de ces dégradations est explicable. Elles ont pour cause fondamentale précisément des croyances religieuses dont nous avons parlé précédemment.

Nous avons vu que chez les anciens Égyptiens le sarcophage, grâce au portrait qui se trouve gravé sur le couvercle, servait de support au double ou âme de la personne. La statue, le visage ou le portrait qui se trouvait gravé sur le couvercle d'un sarcophage était en quelque sorte animé, et cette croyance est restée vivace et forte chez le peuple en Égypte ; on la trouve encore jusque chez les Égyptiens modernes, car « aujourd'hui encore les fellahs imaginent que » les statues qu'ils découvrent dans les tombeaux sont le » support de génies qui se jettent sur quiconque vient les » troubler. Le seul moyen de prévenir une folie ou la mort » à bref délai est de briser la statue avant que l'esprit ait » eu le temps de mal faire. Cette crainte superstitieuse a » entraîné la destruction de plus d'un monument pré- » cieux[1] ».

Ainsi il est loisible de supposer qu'à une époque indéterminée, quand on découvrit le sarcophage de la princesse, la tradition faisait fidèlement l'écho de l'ancienne croyance que le portrait, en étant celui de la momie, servait de support au double ou à l'âme dans l'autre monde, et était intimement associé avec un démon, par suite, était, en quelque sorte, animé. Ainsi la croyance populaire voulait que le visage sur le couvercle du sarcophage fût, sinon vivant, intimement associé avec un génie et que ce fût un crime terrible de le déranger, qu'il fallait tuer le génie en mutilant, en rendant méconnaissable son portrait en pierre, qui, par suite, ne pourrait plus être le support et ne représenterait plus le génie, et peut-être, en ainsi faisant, on croyait le tuer.

1. Maspero, *Bibliothèque égyptologique*, t. I, p. 91 ; cf. p. 77 s ; cf. Makrizi, trad. Bouriant, *Mém. de la Miss. archéol. du Caire*, t. XVII, première partie, p. 325 et suivantes.

Quand on regarde le visage mutilé de la princesse, on semble entendre la malédiction de l'ancien Égyptien, qui disait qu'on viendrait marteler le portrait qui se trouvait gravé sur le couvercle du sarcophage.

*
* *

Résumons maintenant cette étude. Selon la Bible, un Pharaon aurait fait bâtir par des esclaves, en Égypte, deux villes nommées Ramsès et Pithom. Il paraît bien que le Pharaon dont il s'agit fut Ramsès II[1]; il aurait, dit-on,

1. Il semblerait bien que ces deux villes fussent contiguës, peut-être, en réalité, ne fissent qu'une seule localité. Le nom complet de Ramsès était *Pa-Ramses-aâ-nakht* « la ville (maison) de Ramsès (la) très forte » (c'est-à-dire la ville très forte de Ramsès); la forme apocopée de ce nom était *aâ-nakht* « (la) très puissante » et, selon le Papyrus Anastasi II (pl. I, ligne 1 et s.; et Anastasi IV, pl. VI, lig. 1 et suiv.), elle aurait été construite par Ramsès II (Maspero, *Du genre épist.*, p. 102 s.). C'est ce nom que les Grecs ont traduit et qu'ils ont conservé sous la traduction Héroopolis (voy. Amélineau, dans la *Revue de l'Hist. des Relig.*, nov.-déc. 1884, p. 373). On peut relever une sorte d'équivalence entre Héroopolis et Pithom; la version des Septante traduit Goschen (*Gen.*, XLVI, 28) par Héroopolis, la version copte thébain (*Mém. de la Miss. française du Caire*, t. VI, p. 26) suit le grec, mais la version memphitique (*Ed. de Lagarde*, p. 114) traduit par Pithom; cf. encore v. 29. Au verset 28, le *pays de Goschen* est traduit par *pays de Ramsès;* cf. les versions. Quant à l'emplacement de cette ville (cf. Anthony, *Classical Dictionary*, p. 618), ou des villes de Ramsès, Pithom-Héroopolis, on croit que « Tell-el-Mashkoutah était sûrement le *Pa-toum* qu'à l'époque des traducteurs alexandrins on identifiait avec le Pithom de la Bible » (Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. I, p. 156). Ainsi la ville ou les villes de Ramsès et Pithom-Héroopolis auraient été à Tell-el-Mashkoutah actuelle. « Il est... vraisemblable que la cons-
» truction ou la reconstruction de Pithom fut commencée sous le double
» règne de Séti Ier et de Ramsès II... Que Ramsès ait commencé seul ou
» non à bâtir ou à rebâtir la ville, il n'en reste pas moins vrai que les
» premiers grands travaux connus y sont de lui conformément au texte
» biblique. Il est même certain que ces travaux, continués un moment
» sous les Bubastites, n'avaient pas été repris avec activité par les

ordonné qu'on mît à mort les enfants mâles nouveau-nés des Hébreux. On raconte qu'une femme hébreue aurait donné naissance à un fils. Après avoir mis son enfant dans un panier, elle l'aurait exposé parmi les roseaux au bord du fleuve ; il aurait été trouvé par une fille de Pharaon et l'enfant fut élevé par ses soins. Il paraît bien que, selon la légende, cette princesse aurait été *Bent-anta,* autrement dit *Beth-anta,* la fille favorite de Ramsès II ; la tradition même semble avoir gardé son nom sous la forme *Bith-yâ.*

D'après l'étude que nous venons de faire[1], il semblerait bien ressortir que le sarcophage en granit ayant appartenu à feu M. le duc d'Aumont et Villequier, et actuellement en possession de M. Gavillot, est celui de la princesse *Bent-anta,* autrement dit *Beth-anta,* fille de Ramsès II. Sur le couvercle, se trouve gravée l'image d'une personne : vu la haute importance qu'on aurait dû attacher à ce que la statue ou représentation sur un sarcophage ressemblât à la personne à laquelle la statue ou sarcophage appartenait, il est probable que ce visage devait ressembler, sinon être le portrait de la princesse, « la fille de Pharaon », qui, selon la légende, aurait sauvé Moïse des eaux[2].

» Ramessides qui succédèrent à Ramsès II, puisqu'aucun de leurs car-
» touches ne se trouve dans les ruines et que le temple demeura ina-
» chevé » (Lefébure, *Revue de l'Histoire des Religions,* 1885, p. 302 et s.). Sur la question des villes de Ramsès, Pithom-Héroopolis, etc., voy. Amélineau, dans la *Revue de l'Histoire des Religions,* 1894 (nov.-déc.), p. 373 ; Renan, *Histoire du peuple d'Israël,* t. I, p. 156, et Lefébure, *Revue de l'Histoire des Religions,* 1885, p. 302 s.

1 Voy. la première partie de cette étude, *Bulletin de l'Inst. égyptien,* déc. 1895 [et p. 273 sqq. de ce volume].

2. *Note additionnelle.* Après avoir bien médité cette étude, je crois qu'il y a à peu près 95 chances sur 100 pour que le sarcophage dont il est question ait contenu la momie de *Bent* (ou *Beth*)-*anta,* fille de Ramsès II, et qu'il y a à peu près 85 chances sur 100 pour que le portrait taillé sur le couvercle ressemble à cette princesse.

NOTE

SUR DES

PUITS DANS L'ANTIQUITÉ[1]

J'ai déjà réuni quelques notes destinées à une étude des puits dans l'antiquité. Elles prouvent que l'eau du Nil était déjà très appréciée par les anciens Égyptiens, qui la conservaient même pendant assez longtemps dans des vases spéciaux; mais ils creusaient aussi des puits d'alimentation. Le *Livre de l'Exode* raconte qu'on avait recours à ce moyen lorsque l'eau du fleuve devenait mauvaise. L'existence ancienne de puits dans le désert n'est pas problématique; il paraît probable que les Égyptiens connaissaient la présence souterraine de l'eau et qu'ils ont dû creuser des puits, même assez profonds, mais sans méthode. Lorsque j'aurai complété cette étude en cours, j'en ferai part à l'Institut égyptien.

1. Publié dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 3e série, 1896, t. VII, p. 237.

DEUXIÈME ÉTUDE ARCHÉOLOGIQUE

SUR LES

LOIS RÉGISSANT L'EMPLOI DES COULEURS

Chez les anciens Égyptiens[1]

Les couleurs dont les anciens Égyptiens se servaient étaient le blanc, le noir, le brun, le rouge, le jaune, le vert et le bleu[2]. Ces couleurs n'avaient rien de fixe quant aux teintes, mais on peut reconnaître, en quelque sorte, trois règles fondamentales qui régirent leur emploi dans les représentations faites par les anciens Égyptiens : 1° au point de vue décoratif ; 2° d'après nature (on représentait des objets de la couleur ou des couleurs qu'ils ont) ; 3° conformément aux croyances religieuses[3].

Nous allons maintenant examiner chacune de ces règles.

1° Au point de vue décoratif. — Dans ce cas, on laissait un peu au goût de l'artiste le choix des couleurs employées ; pourtant on peut souvent constater une sorte de répétition

1. Publié dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 3e série, 1896, t. VII, p. 279-301. La première partie de cette étude a été publiée dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1895, p. 243-362, et renvois p. 243, note 1 [; cf. p. 248-272 du présent volume].

2. Voy. Pierret, *Dict. d'Arch. égypt.*

3. On peut rencontrer des exemples de ces diverses règles dans la même représentation. Relativement aux couleurs, voyez les observations

régulière[1]. L'artiste, ayant un certain nombre de couleurs, se servait de l'une après l'autre, alternativement, jusqu'à ce qu'il eût terminé son travail; ainsi, la même figure pouvait recevoir, un peu au hasard selon la place qu'elle occupait, tantôt l'une, tantôt l'autre des couleurs.

2° D'après nature. — On représentait les objets avec la couleur ou les couleurs qu'ils ont en réalité. Il semble qu'on n'ait qu'à signaler cette règle, mais elle donne lieu à quelques observations intéressantes.

D'abord, quant à la couleur grise, — « les Égyptiens sub-
» stituaient presque partout le bleu au gris. Pour les petits
» objets, on ne rencontre presque jamais le gris, et même
» des animaux gris de grande taille sont peints en bleu
» plutôt qu'en gris. Les poissons ont toujours le dos gris,
» le ventre et les nageoires rougeâtres et jaunâtres; les oies
» et les hérons sont en bleu; les chiens de toutes les cou-
» leurs sont en gris, quelquefois même en bleu : les souris et
» les chauves-souris sont rougeâtres, et même l'éléphant est
» orné d'un rouge clair. L'âne seul fait exception à la règle.
» L'eau est peinte sans exception en bleu. Parmi les hiéro-
» glyphes bariolés la couleur grise n'est jamais repré-
» sentée[2]. » Quant à l'emploi des couleurs reproduisant

de M. Virey, *Mémoires de la Mission archéologique française au Caire*, t. V, p. 203, note 2, p. 204 et 205 (dans la présente étude j'emploierai l'abréviation, *Mém. de la Miss.*); cf. Bénédite, *Mém. de la Miss.*, t. V, p. 382 à 396. Dans cette étude on écarte sans discussion les textes écrits entièrement en noir.

1. Répétition de couleurs par la nature, voy. plus loin, p. 289, note 2.

2. Lepsius, *Les Métaux* dans les inscriptions égyptiennes, traduction par W. Berend, p. 56-57. La substitution du bleu au gris fait penser à l'emploi du mot *azreq* « bleu » pour indiquer le « gris »; voy. mon étude, *Le Nil noir*, dans le *Bulletin de la Société khédiviale de Géogr.*, IVe série, 1896, p. 614 et suiv.[; cf. p. 236 et suiv. du présent volume]. On voit la couleur grise sur des oies (salle n° 1) et sur des hiéroglyphes; par exemple, sur les sarcophages (salles 17, etc.) au

ou qui sont intimement associées avec des phénomènes naturels, la scène de la création fournit des exemples intéressants[1]. On y voit le ciel, *Nout*, sous la forme d'une femme parsemée d'étoiles, qui est soulevée par *Shou* sous la forme d'un homme ou dieu qui est représenté de couleur rouge ; sous ses pieds est la terre Seb, sous la forme d'un homme étendu qui est représenté de couleur verte[2]. Il est évident que les étoiles sur le corps de la déesse *Nout*, personnification du ciel, sont dues au fait naturel de la voûte céleste parsemée d'étoiles. Quant à la couleur rouge du dieu *Shou*, on peut l'expliquer soit par une représentation de la réalité, les hommes vivants, les anciens Égyptiens, étant probablement de couleur rougeâtre (ou brune), ou bien, et plutôt, la couleur rouge de *Shou* serait conforme à la règle de l'emploi des couleurs suivant les croyances religieuses, le rouge étant dans ce cas la couleur de la vie. Quant à la raison d'être de la couleur verte de Seb, personnification de la terre, des variantes de cette scène nous l'indiquent : *Seb*, la terre sous forme d'un homme, est couvert de feuillage vert[3].

Enfin il est un cas où les couleurs semblent être employées pour correspondre intimement aux croyances religieuses. Il nous paraît intéressant à étudier. Nous avons vu que le soleil est, de jour, blanc, rouge et jaune, et que pendant la nuit il était censé vert ou bleu[4]. C'est à

Musée de Ghizeh, on voit employée une couleur se rapprochant bien du gris.

1. Voy. sur divers sarcophages des grands prêtres d'Ammon au Musée de Ghizeh.

2. Voy. mon *Étude sur une question de Géographie historique*, dans le *Bull. de la Soc. khéd. de Géogr.*, IVe série, 1894, p. 149 et suiv.[; cf. p. 208 sqq. du présent volume].

3. *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1893 (mars), p. 154, notes[, cf. p. 178, n. 3, du présent volume], et Pierret, *Dict. d'Arch. égypt.*, p. 500.

4. Voy. la première partie de cette étude[, p. 258 sqq. du présent volume].

cause de cela qu'on voit, dans les représentations faites par les anciens Égyptiens, le disque de couleur rouge ou jaune, lorsqu'il s'agit de ce monde-ci ; vert ou bleu, quand il s'agit du soleil de l'autre monde. Macrobe fait mention de cet emploi des couleurs, en disant que chez les Égyptiens la représentation du disque ailé du soleil n'est pas toujours de la même couleur, car il est représenté tantôt de couleur bleue, tantôt de couleur plus claire ; le disque de couleur claire est nommé le supérieur, et le nom d'inférieur avait été donné au soleil quand il est dans l'hémisphère inférieur, c'est-à-dire quand il traverse les constellations d'hiver, supérieur, quand il circule dans les signes d'été[1]. A ce propos on doit se rappeler que, chez les Égyptiens, il y avait une assimilation entre la vie, le jour et l'année[2]. Ainsi, la naissance d'un homme était assimilée au soleil du matin ou à l'époque de l'année qui suit le solstice d'hiver ; l'adolescence correspondait au matin et au printemps, et l'homme parfait, au midi, ou plutôt à l'après-midi et à l'automne ; enfin, la mort correspondait au soir, ou mieux à la nuit et à l'hiver. Ainsi on constate une équivalence entre la vie, le jour et l'été ; la mort, la nuit et

1. Voy. Maspero, *Du genre épistolaire*, p. 78, note ; Brugsch, *Die Ægyptologie*, p. 329, et mon étude, *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1895, p. 261 (lisez-y *aten-n-mafek*). Peut-être Macrobe ou ceux qui l'ont renseigné se sont-ils trompés. Le soleil dans l'hémisphère inférieur (cf. Pierret, *Dict. d'Arch. égypt.*, p. 395, et M. de Rochemonteix, *Le Temple d'Edfou*, *Mém. de la Miss.*, t. X, p. 25, dernière ligne de la page, etc.) serait le soleil invisible dans l'autre monde, puis, par extension, les termes du soleil supérieur et inférieur, du jour et de la nuit, auraient été appliqués au soleil dans les diverses époques de l'année ; le soleil du jour aurait été assimilé à celui d'été, celui de la nuit, ou de l'autre monde, au soleil d'hiver.

2. La même assimilation était appliquée à la lune et au Nil (voy. Brugsch, *Die Ægyptologie*, p. 330, cf. 173, et Oberziner, *Il Culto del sole*, p. 140). Rappelons que le Nil est de différentes couleurs selon les saisons de l'année.

l'hiver[1]. Chez les anciens Égyptiens, il y avait encore une assimilation entre le soleil au solstice d'hiver[2] ou pendant l'hiver et le dieu Soker, une forme du soleil nocturne. Le soleil du printemps était assimilé à Ammon, celui d'été à Horus l'ainé et celui d'automne à Atoum, c'est-à-dire au soleil qui se couche, ou au soleil de nuit. Selon les gnostiques, le soleil à l'équinoxe d'automne, c'est-à-dire lorsqu'il devenait soleil d'hiver, était ou devenait « Sérapis invisible »[3], en d'autres termes, Osiris-Apis, ou Osiris dans l'autre monde. Ainsi le passage précité de Macrobe revient à dire que les Égyptiens représentaient le soleil d'été, l'équivalent de celui du jour de ce monde-ci, de couleur claire, et celui d'hiver, de la nuit ou de l'autre monde, de couleur bleue, ce qui nous montre que la croyance que le soleil était de couleur verte ou bleue dans l'autre monde était restée vivace chez le peuple, en Égypte, même après la chute de la religion égyptienne[4].

1. L'hémisphère supérieur = le jour = l'été = la vie ; l'hémisphère inférieur = la nuit = l'hiver = la mort.

2. Il faudrait comprendre que le soleil devient enfant (naît) au solstice d'hiver, devient adolescent à l'équinoxe du printemps, homme fait au solstice d'été, et enfin, à l'équinoxe d'automne, vieillard ou mort.

3. On peut se demander s'il n'y a pas un rapport quelconque entre la légende *Hèlios Sarapis*, sur le numéraire alexandrin signalé par M. Dutilh, et le soleil Sérapis invisible des gnostiques (voy. *Bulletin*, 1895, p. 65, novembre 1896).

4. Pour ces questions, voy. Pierret, *Dict. d'Arch. égypt.*, p. 253, et *Mythologie*, p. 117, 141 et suiv. ; Oberziner, *Il Culto del sole*, p. 137 à 154 ; Brugsch, *Die Ægyptol.*, p. 327 et suiv., cf. mon étude, *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1895, p. 261 et suiv., et 1896, mars, *La fille de Pharaon*, [p. 308, note 3, du présent volume]. L'année réelle, agricole, dépendant du fleuve, ne correspondait pas à celle du soleil, car, pour la végétation, l'été était la saison morte et l'hiver celle de la croissance, de la vie. Les Égyptiens semblaient peut-être avoir qualifié le soleil dans ses diverses positions pendant l'année selon celle du jour, puis, d'un autre côté, d'après les phénomènes naturels, agricoles, de l'Égypte, mais, tout en conservant aux couleurs les significations qu'elles avaient

COULEURS EMPLOYÉES SUR LE SIGNE *KHA*, L'IDÉOGRAMME DU SOLEIL LEVANT

Nous allons maintenant étudier l'emploi des couleurs dans un cas particulier, sur un signe hiéroglyphique, idéogramme syllabique, où il semblerait bien qu'on ait voulu le représenter ou le colorer d'après un phénomène naturel. A l'origine, le système d'écriture employé par les anciens habitants de la vallée du Nil fut purement idéographique. On représentait graphiquement l'objet dont on voulait éveiller l'idée, c'est là la base, l'âme, pour ainsi dire, du système, et, malgré les modifications qu'il a subies pendant les siècles, on trouve cette base vivace jusque dans les derniers écrits qu'on possède. Les signes employés dans l'écriture égyptienne peuvent être divisés, en quelque sorte, en 1° idéogrammes, 2° déterminatifs, 3° alphabétiques, 4° syllabiques, puis, 5° en idéogrammes-sujets, et, enfin, 6° en idéogrammes syllabiques. Quant à ces derniers, on

pendant le jour, ou l'année solaire, ce qui aurait amené une certaine perturbation ou confusion dans les couleurs attribuées au soleil pendant les différentes saisons de l'année. Dans le temple de Hib (Brugsch, *Thesaurus*, p. 528) on trouve la progression : électrum, jaune... (?) et vert; on serait tenté d'y reconnaître le matin, le jour (l'après-midi ?) et la nuit. Peut-être ces qualifications s'appliquaient-elles soit à l'année solaire, soit à l'année agricole; peut-être signifiaient-elles le printemps, l'été (l'automne) et l'hiver (pourtant, en Égypte ancienne, il n'y avait que trois saisons), ce qui ne serait pas en contradiction avec le passage précité de Macrobe. Mais la signification de ces couleurs ne serait pas d'accord avec la nature, c'est-à-dire avec l'année agricole. Peut-être aussi est-ce par l'assimilation entre la signification des couleurs du soleil pendant le jour appliquées à l'année agricole qu'il faudrait expliquer qu'à Edfou le soleil d'hiver est dit être jaune (Brugsch, *Thesaurus*, p. 425), se rapprochant de l'éclat du soleil (cf. Oberziner, *Il Culto del sole*, p. 138-140, et Brugsch, *Die Ægyptologie*, p. 328 et suiv., la lune, cf. p. 330). Aux cours des temps ces diverses croyances semblent s'être en quelque sorte amalgamées.

représentait graphiquement un objet, puis on lui attribuait comme valeur phonétique son nom dans la langue parlée et on lisait ainsi l'idéogramme ; ensuite, par extension, l'idéogramme syllabique était employé pour écrire des mots qui étaient des dérivés ou bien qui avaient une relation ou un rapport de signification avec l'idéogramme primitif[1].

Lorsqu'on veut déterminer ce que représente, ou représentait primitivement, un signe hiéroglyphique employé comme idéogramme syllabique, on doit, d'abord, rendre compte des diverses formes de ce signe. La lecture doit ensuite indiquer le dérivé présumé dans la langue copte, et on doit prendre connaissance de la signification de ce dérivé, c'est-à-dire, noter l'ordre d'idées auxquelles il appartient ; puis on doit réunir les diverses indications fournies par les mots que ce signe est employé à écrire dans l'ancienne langue et dans le démotique, et seulement alors on peut rechercher quel serait l'idéogramme qui aurait été employé pour écrire ces mots, et essayer de déterminer ce que représente, ou ce que représentait primitivement le signe qu'on voudrait déterminer, en un mot, ce qu'était l'idéogramme primitif.

Appliquant ce raisonnement à un signe écrit tel 𓂋 qu'on le voit[2] à la figure 1[3], et dont on trouve des variantes graphiques, la forme telle qu'on la voit à la fig. 2[4] indiquerait que la partie fondamentale du signe est 𓏏, qu'on voit

1. Cf., par exemple, le rôle joué par le signe représentant le disque solaire, ou par le signe de l'oreille, etc., etc. Cette règle n'est pas sans exceptions.

2. Voy. la planche, *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1896-1897.

3. La partie supérieure a différentes formes graphiques.

4. Par exemple, *sur des scarabées du Musée de Ghizeh*, salle n° 71 ; cf. Bijouterie de Dahchour, 1348, i. Notons le point au milieu de la ligne inférieure de l'exemple n° 2, cf. n° 3 de la planche. Ce point est, probablement, le point souvent représenté au milieu du disque du soleil (voy. fig. 4), peut-être même le point sur le signe *kha* est-il le disque même du soleil juste apparaissant (voy. plus loin).

à la figure 3. La valeur phonétique de ce signe est *kha*, mais la prononciation s'est adoucie en *sha*, dès l'époque ptolémaïque[1]. En copte ϣⲁ, comme verbe, signifie *Nasci, oriri, de sole dicitur... de stella... de homine;* λάμπειν, *splendere,* περιαστράπτειν, *circumfulgere, Ortus solis* ; puis ⲙⲁⲛϣⲁ, *Oriens;* enfin ϣⲁ, *Dies festus, festum.* Voilà déjà ce qui semble être des indications bien sérieuses quant à l'ordre d'idées auxquelles appartiendrait le signe *kha;* le sens fondamental semble être *paraître* et *briller*[2]. Dans l'ancienne langue, le signe *kha,* soit seul, soit accompagné de son complément phonétique, est employé pour écrire les verbes « naître, se lever, resplendir, briller, être orné de ». Le mot *kha* servait aussi à désigner « les fêtes dans lesquelles on faisait *apparaître* aux yeux du vulgaire, on promenait les statues divines » ; enfin, ce mot signifie « couronner »[3].

En démotique le signe *kha* est employé d'une manière analogue à celle que nous venons d'indiquer dans l'ancienne langue[4] ; mais, tandis que dans l'ancienne langue le signe *kha* est écrit souvent sans déterminatif, dans le démotique il est souvent déterminé par le signe d'une divinité, d'un dieu[5]. Enfin, notons qu'on trouve le signe *kha* mis en parallélisme avec *peset* « briller »[6]. En réunissant ces diverses indications, recherchons quel serait l'idéogramme qu'on aurait choisi de préférence et qui serait devenu

1. Voy. *Revue égyptologique*, t. IV, p. 94, note 3.
2. Peyron, *Lexique*, p. 280.
3. Pierret, *Vocabulaire hiéroglyphique*, p. 406.
4. En démotique, voy. par exemple *Le Décret de Canope*, édit. Groff : « lever » (d'un astre), p. 22, 24, 27 ; « manifester », p. 31 ; (*ti-kha*) « produire », p. 39 ; « faire paraître », p. 40, 41 ; « fête », p. 22, 23, etc.
5. Voy., par exemple, les passages précités du décret de Canope ; cf. mon étude sur *Le Papyrus d'Orbiney*, p. 46.
6. Voy. *Mém. de la Miss.*, t. X, p. 85, 169 (cf. p. 135); cf. Pierret, *Vocab. hiérogl.*, p. 722.

l'idéogramme syllabique qu'on aurait employé pour écrire les verbes « se lever, resplendir, briller et naître » et qui recevrait comme déterminatif le signe de la divinité. Il paraît évident que l'idéogramme qui conviendrait le mieux, le seul, du moins à ma connaissance, qui répondrait aux diverses indications que nous venons de voir, en un mot, l'idéogramme qui aurait été choisi, est la représentation graphique du phénomène le plus grandiose que la nature ait permis à l'homme de voir : « le soleil levant »[1].

1. Le signe *kha* « représente le soleil levant » (E. de Rougé, *Rec. égyptol.*, t. IV, p. 94, n. 3). Ajoutons aux indications que nous venons de relever, le rôle du déterminatif, ou peut-être, quelquefois, sujet idéographique de ce signe. Ainsi, le verbe *tes* signifie « monter » (Pierret, *Vocab.*, p. 694). Quand il s'agit d'une personne qui monte, ce verbe peut recevoir comme déterminatif le signe représentant les *jambes*, et quand il signifie « porter, élever » (Pierret, *Vocab.*, p. 695), il reçoit comme déterminatif la représentation d'*un homme qui porte un fardeau sur la tête*. Lorsqu'il s'agit de quelqu'un qui parle à haute voix, le verbe *tes* peut recevoir comme déterminatif la représentation d'une personne (voy., par exemple, *Mém. de la Miss.*, t. V, p. 514, pl. II). Le mot *tes* signifiant « ciel » (Pierret, *Vocab.*, p. 695) peut recevoir comme déterminatif le signe qui sert à écrire idéographiquement le ciel (ou plutôt « pluie, nuage », etc. ; voy. Brugsch, *Gram.*, p. 134, n° 93). Lorsque le verbe *tes* est appliqué au soleil, il peut recevoir, comme déterminatif ou comme sujet idéographique, le signe du disque du soleil (*Ra*) ; quand il s'agit du soleil levant (*shou*), le verbe *tes* peut recevoir le signe de l'horizon avec le soleil en lui (voy. *Mém. de la Miss.*, t. X, p. 125). Enfin, quand il s'agit du soleil au moment de son apparition, le verbe *tes* peut recevoir comme sujet idéographique, soit déterminatif, le signe *kha*, l'idéogramme du soleil levant (cf. l'exception, Grébaut, *Hymne à Ammon*, p. 268). Rappelons enfin comment, souvent, le signe *kha* est associé avec le soleil (Ra) dans les noms propres. Le rôle idéographique du signe *kha* serait très long et très compliqué à étudier en détail. On peut, du moins en partie, le résumer ainsi : l'usage constant de ce signe pour écrire les verbes « briller, apparaître », etc., avait tellement affaibli son sens fondamental, le lever, l'apparition du soleil, que, même quand ce signe était employé dans ce dernier sens, quelquefois on ajoutait le mot « soleil » (ou du soleil). Le signe *kha* est très souvent employé substantivement, par exemple « son lever » ou « ses

Quant à l'opinion de M. Daressy, que ce signe serait « l'imitation d'un couvercle de coffre, image assez bien » choisie puisque ces couvercles se levaient et que, par » métaphore, on trouve le sens primitif requis pour cet » hiéroglyphe »[1], il me semble, si je comprends bien, que le couvercle d'un coffre *ne se lève pas,* on le lève, ou, si l'on aime mieux, on le soulève. Le couvercle d'un coffre n'est pas un *verbe*, mais un *régime*. D'ailleurs, je ne me figure pas bien pourquoi les Égyptiens auraient choisi le couvercle d'un coffre, ou mieux la représentation de cet objet, pour écrire des verbes « resplendir » et « briller »[2].

L'histoire du signe *kha*, telle qu'elle semble ressortir des observations qui précèdent, ou telle que je crois la comprendre, se résume donc en ces termes. Lors de la formation de l'écriture égyptienne, on aurait représenté graphiquement le soleil, juste au moment où il apparaissait à l'horizon[3]. Au cours des siècles, avec le développement de l'écriture, on aurait attribué au signe idéographique une valeur phonétique, *kha,* et ce signe, à cause de sa signi-

levers », c'est-à-dire « ses apparitions », en parlant du soleil. Souvent on rencontre le signe *kha* employé quand il s'agit du soleil, et il est difficile de décider s'il faut le considérer comme un idéogramme syllabique, ou bien comme le verbe « se lever » ou, peut-être, l'idéogramme pur.

1. *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1894, p. 256.

2. Je crois pouvoir ajouter que le couvercle d'un coffre ne se ferme pas : il n'a aucun mouvement propre en lui-même, ni même l'apparence d'un mouvement. Au contraire, pour les anciens Égyptiens, le soleil se levait et se couchait réellement. Dans divers noms propres on comprend bien l'emploi du signe *kha* éveillant l'idée du soleil levant, mais il me semblerait bien plus difficile d'admettre qu'il s'agit du couvercle d'un coffre. Enfin, rappelons comment le signe *kha* est souvent associé avec *Ra* « le soleil ».

3. Peut-être à l'origine le même signe représentait-il le soleil juste au moment de son apparition et de sa disparition, c'est-à-dire à l'horizon oriental ou occidental. Ce dernier emploi fut abandonné et le signe servit exclusivement à indiquer le soleil levant.

fication idéographique, aurait été choisi de préférence pour indiquer le lever du soleil, puis, par extension, pour écrire les verbes « apparaître, se lever, briller, resplendir »[1], et au figuré « naître ». L'assimilation du roi au soleil et de l'avènement d'un roi au soleil levant aurait donné naissance aux significations « apparaître en roi[2] », « couronner » et « couronne ». Enfin, à cause des réjouissances lors de l'apparition du roi en public, de même, quand on faisait sortir des statues divines, ces événements furent indiqués par le signe *kha*, d'où la signification de « fête ».

Quelle est la couleur ou quelles sont les couleurs que nous devons trouver employées sur le signe *kha*, primitivement l'idéogramme du soleil levant[3] ? Nous avons vu que la partie fondamentale du signe est ⌓, qui correspondrait au disque juste au moment où il apparaît à l'horizon, puis, 2° naturellement, le disque serait entouré par le ciel à l'orient. Nous avons constaté que sur le désert, ou bien sur le désert vu de l'Égypte, lorsque l'atmosphère est pure, le premier rayon du soleil levant, le disque appa-

1. Cf. *khi* « haut ciel », *khu* « lumière, éclat », etc. ; *khu-t* « l'horizon du levant » (et aussi du couchant). Le signe *kha* se trouve en variante avec le signe *sha ;* cf. *shu* « lumière », *shu*, *shuu* « sec, brûlant, brûlé » (voy. Pierret, *Vocab.*, p. 409, 410, 412, 517, 575). Comme syllabique, dans la formation des mots, le signe *kha* pouvait être employé sans souvenir de son origine.

2. Le signe *kha* est souvent employé quand il s'agit du roi, fils du soleil, soit comme verbe, soit comme qualificatif. Pour les divers emplois du signe *kha*, voy., par exemple, Grébaut, *Hymne à Ammon*, p. 191 et suiv., 197 et suiv., 213, 236, 282 et suiv.; *Mélanges d'Archéologie*, t. I, p. 135 ; cf. t. III, p. 59 ; *Recueil de Travaux*, t. I, p. 116 et suiv. ; cf. Pierret, *Mythol.*, p. 126; *Dict. d'Arch. égypt.*, p. 270 ; cf. Wiedemann, *Le Roi*, p. 14. Voy. les observations de M. Revillout, *Rec. égypt.*, t. VI, p. 63 ; cf. Letronne, *Inscription grecque de Rosette*, p. 7.

3. Ce signe peut se trouver coloré d'après la première règle, décoratively ; 2° d'après nature ; 3° peut-être, le disque, d'après les croyances religieuses.

raissant à l'horizon est d'une couleur verte[1] ou bleue, puis le ciel à l'horizon, à l'orient, est rouge (ou rougeâtre)[2] et plus haut, vers le zénith, il est de couleur bleue. On trouve précisément cette combinaison de couleurs sur le signe

1. *Mafek* « vert » peut être intéressant à noter. Au temple d'Edfou (*Mém. de la Miss.*, t. X, p. 151), dans un passage où il est question du *mafek*, le dernier caractère de ce mot est le signe *kha*. Si réellement le signe se trouve ainsi dans l'original et n'est pas une faute de la publication, on peut se demander s'il n'a pas été causé par l'assimilation entre le *mafek* et le soleil levant (voy. *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1895, p. 255 sqq., p. 263 sqq. du présent volume). Notons que l'on rencontre le signe *kha* suivi par les mêmes signes (ou le même signe ; voy. *Mém. de la Miss.*, t. X, p. 253) que l'on employait pour déterminatif du mot *mafek* et, enfin, que les mots *khesbet* et *mafek* se trouvent déterminés par un cercle, le disque du soleil (?) ; voy., par exemple, *Recueil de Travaux*, t. II, p. 146, et cf. le mot *maf(ek)* (?), *Mém. de la Miss.*, t. X, p. 95). Le *mafek* était un talisman, Brugsch, *Die Ægyptologie*, p. 453 et suiv., cf. p. 398 ; cf. *Revue égyptologique*, t. IV, p. 121 et suiv. Je crois avoir observé le mirage sur le désert de la même nuance de vert que le premier ou le dernier rayon du soleil (voy. la première partie de cette étude, *Bulletin*, nov. 1895, p. 248 sqq. du présent volume, et voy. ma note à ce sujet, *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1894, p. 221 et suiv., p. 225-227 du présent volume, ainsi que 1895, p. 245 et suiv., p. 249 sqq. du présent volume). Rappelons les diverses formes du signe *kha*, figures 1 et 2. Quant à la dernière forme (fig. 2), on voit réellement le disque entouré de rayons, ainsi au lever et au coucher du soleil ; cf. les observations assyriennes (Maspero, *Lectures historiques*, p. 326, 327 et 330). J'espère revenir plus en détail sur ces questions dans une autre étude, prochainement. Étoiles, *Recueil de Travaux*, t. V, p. 16, etc. ; cf. *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1894, p. 186, et aux travaux cités, p. 243, note 1.

2. D'après les traductions de MM. Maspero et Brugsch, peut-être y a-t-il une allusion, dans le texte de la pyramide d'Ounas (lig. 422 et suiv.), à la couleur rougeâtre du ciel à l'orient au moment du lever du soleil ; dans ce texte, il serait question de l'adoration du soleil qui serait, au moment de son apparition, enveloppé dans une lumière de pourpre. Voy. *Recueil de Travaux*, t. IV, p. 48, et Brugsch, *Die Ægyptologie*, p. 69 ; cf. encore la mention de la couleur rougeâtre du ciel, *Matth.*, XVI, 2 et suiv., et cf. l'allusion aux diverses couleurs du ciel à l'horizon, *Mém. de la Miss.*, t. XV, p. 16.

kha. Par exemple, sur la bijouterie de Dahchour[1], sur le pectoral au nom d'Ousortesen III, le signe *kha*, le disque du soleil apparaissant à l'horizon, est représenté de couleur verte[2]; puis il y a une bande rouge, qui correspondrait au ciel rougeâtre à l'orient, au matin, puis une bande bleue représentant le ciel plus près et au zénith, enfin, l'artiste avait ajouté, en crête, une bande verte[3]. Sur le pectoral au nom d'Ousortesen II, le disque, juste apparaissant, est représenté de couleur bleu pâle, alors il y a une bande rouge, puis une autre bleu foncé, correspondantes aux couleurs dont on voit le reflet au ciel à l'orient au moment du lever du soleil, puis l'artiste a ajouté, sur l'exemple que nous venons d'indiquer, une crête composée de bleu foncé et pâle mélangé[4]. Sur une stèle de la Ve dynastie on voit le signe *kha*, où le disque est représenté de couleur bleue, entouré par des bandes vertes et bleues[5]. On peut

1. Salle n° 7 au Musée de Ghizeh.

2. Pour le disque de couleur verte, voy. au Musée de Ghizeh, n° 1242 (entouré par rouge); salle n° 84, sur l'armoire D, disque vert, entouré par bande (étroite) rouge, puis bande noire (bleue?); cf. salle n° 59, armoire B n° d'entrée 2785, ligne 5. On voit sur les sarcophages d'Ammon, au Musée de Ghizeh, le disque juste apparaissant (du signe *kha*) de couleur rouge, ce que l'on voit en réalité, mais ici, peut-être, le signe est coloré d'après la première règle indiquée dans la présente étude, celle de la coloration décorative.

3. Partie supérieure, peut-être suggérée par l'usage de répéter les couleurs, cf. disque vert (voy. la première règle dans cette étude).

4. Voy. ma note, *Bull. de l'Inst. égypt.*, avril 1894, p. 221 et suiv. [, cf. p. 225-227 du présent volume]; cf. présente étude, note 31 (fin).

5. N° 65 au Musée de Ghizeh ; voy. *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1893, p. 155 [; cf. p. 179 du présent volume]. Le ciel à l'orient, au moment du lever du soleil, est, d'après mes observations, généralement rougeâtre; j'ai remarqué, un certain nombre de fois, quand l'atmosphère est pure, au matin, avant le lever du soleil, sur le ciel à l'orient, près de l'horizon, d'abord une lueur rougeâtre (ou rouge), puis jaunâtre (ou jaune), qui devenait verdâtre (ou verte); enfin, au moment de l'apparition du soleil, rougeâtre (ou rouge). J'ai observé sur le ciel à l'occident, près de

remarquer, sur la planche qui accompagne la note de M. Daressy[1], que les couleurs, sur les exemples du signe *kha* (figures 6 et 7 de la planche), ne sont pas toujours d'accord avec celles, ou telles que je les ai indiquées pour les exemples du signe *kha* de la bijouterie de Dahchour, dans ma note publiée dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*[2]; je crois, cependant, devoir maintenir que les couleurs sont disposées, sur les exemples cités par moi, telles que je les ai indiquées. Quant à l'exemple tiré du bas-relief d'Illahoun[3],

l'horizon, quand l'atmosphère était pure, lors de la disparition du soleil, la coloration rougeâtre (ou rouge), qui devenait verdâtre (ou verte), puis jaunâtre (ou jaune), enfin une lueur rougeâtre (ou rouge). Pourtant, quelquefois, quand l'atmosphère est dans un état particulier que je ne saurais décrire, avant le lever du soleil et au moment de ce lever, le ciel à l'orient est verdâtre (on peut également observer ce phénomène au coucher du soleil et après ce coucher); alors le disque (plus ou moins complètement) apparaît (ou au coucher, pendant qu'il est encore visible à l'occident) être souvent de couleur verdâtre. Mais c'est ordinairement quelques minutes avant le lever (ou après le coucher) du soleil, qu'on voit le reflet de couleur verdâtre qui vient illuminer l'atmosphère (ou les corpuscules dans l'atmosphère), à cause de la réfraction de cette couleur par l'atmosphère (la même explication s'applique aux autres couleurs dont on voit le reflet au ciel); voy. la première partie de cette étude, *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1895, p. 245 et suiv.[, cf. p. 249 sqq. du présent volume], et M. le Dr Franceschi, *Bull. de la Soc. khédiv. de Géogr.*, t. IV, p. 2 et suiv., série n° 9, p. 603 et suiv. J'espère revenir en détail sur la question du ciel verdâtre, cf. Pierret, *Le Livre des Morts*, p. 241; *Mélanges d'Archéologie*, t. II, p. 163, à ce qui précède et au *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1893, p. 152 et p. 155, note[; cf. p. 175 et p. 180, note, du présent volume].

1. *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1894 (mai), p. 253 et suiv., et planche, fig. 6 et 7.

2. *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1894 (avril), p. 222[; cf. p. 226 du présent volume]. Voy. la publication de la bijouterie de Dahchour; je vois, sur le pectoral au nom d'Ousourtésen II, bleu et bleu pâle.

3. *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1894, p. 255, cf. p. 253 et planche, fig. 5. Quant aux figures 10, 11, et cf. 12 de la planche, voy. *Bull. de l'Inst. égypt.*, mai 1894; *Mém. de la Miss.*, t. X, p. 41 (Horus, I, fig. 7, 8) et p. 68 (Horus, fig. 8 et 9); cf. p. 134, etc.

lorsque M. Daressy aura bien voulu indiquer ici où se trouve actuellement ce bas-relief, je verrai ce que j'ai à en dire.

Mes conclusions, d'après l'exposé qui précède, sont que le signe *kha* est bien l'idéogramme du soleil levant. Les couleurs employées sur ce signe sont bien d'accord avec le phénomène qui a lieu au lever du soleil, et par suite la coloration de ce signe serait une représentation exacte du phénomène du soleil levant.

3e Règle. — Nous arrivons maintenant à la troisième règle ou manière selon laquelle on aurait employé les couleurs, c'est-à-dire, conformément aux croyances religieuses.

La base de la religion des anciens Égyptiens était la nature, ou plutôt les phénomènes de la nature. La plus éclatante manifestation de cette puissance invisible est le soleil : c'est l'âme, ou, si l'on aime mieux, le cœur qui fait circuler le sang, donne la vie, dans les croyances religieuses des anciens Égyptiens. C'est donc à cette source intarissable que nous devons rechercher les lois fondamentales qui auraient suggéré ou imposé l'emploi des couleurs dans les représentations qui se rattachent aux croyances religieuses. Nous avons vu que, selon les Égyptiens, le soleil est dit être ou fut représenté, pendant le jour, blanc, rouge ou jaune, et, pendant la nuit, vert ou bleu. Le jour était assimilé à la vie, la nuit à la mort ; c'est là qu'on trouve la loi fondamentale régissant l'emploi des couleurs dans les représentations se rattachant aux croyances religieuses, la vie rouge ou jaune, la mort verte ou bleue. Quant aux êtres vivants, ou plutôt ceux de ce monde-ci, les Égyptiens avaient une tendance à les représenter d'après nature, c'est-à-dire, tels qu'ils sont[1]. Quelquefois il est difficile de déter-

1. Il est parfois difficile de décider si l'on a, dans une représentation colorée, des exemples purement décoratifs, ou d'après nature, ou se rapportant aux croyances religieuses ; on peut même trouver, dans une

miner si l'on est en présence d'exemples où la coloration est d'après nature ou suivant les règles établies par les croyances religieuses. Ainsi, les hommes sont généralement représentés de couleur rouge et les femmes jaunes[1], ce qui doit, en quelque sorte, s'approcher de la réalité, car les hommes doivent avoir été plus bruns, rougis par le soleil, que les femmes ; mais ces colorations seraient aussi d'accord avec celles des couleurs employées dans les représentations colorées suivant les règles établies par les croyances religieuses, car le rouge ou le jaune étaient les couleurs des êtres vivants, les couleurs de la vie. Dans la scène du jugement, on voit Osiris, chez qui les parties visibles du corps sont de couleur verte ; devant lui est le trépassé, ou plutôt son double ou âme, qui est représenté de couleur rouge, quelquefois jaune[2]. Peut-être, dans ce cas, en est-on à un moment précédant le jugement, après lequel seulement l'âme pouvait être assimilée au soleil nocturne.

C'est surtout dans les diverses représentations qui se rapportent à l'autre monde ou se rattachent aux croyances religieuses qu'on reconnaît bien les exemples de l'emploi des couleurs.

Les anciens Égyptiens se figuraient l'autre monde[3] à

seule représentation, des exemples des figures colorées d'après ces diverses règles. Cf. les observations de Virey, *Mém. de la Miss.*, t. V, p. 203, etc.; cf. Bénédite, *Le Tombeau de la reine Titi*, dans les *Mém. de la Miss.*, t. V, 3e fasc.

1. Pas toujours ; il y a des exceptions (cf., par exemple, au Musée de Ghizeh), et l'on voit des hommes de couleur jaune.

2. Cf. *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1893 (mars), p. 154, note 4 (quelquefois, femmes blanches).

3. Quant à la question de savoir où, selon les anciens Égyptiens, se trouvait l'autre monde, s'il était situé dans un plan parallèle à ce monde-ci, c'est-à-dire sur cette terre (voy. *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1893, p. 150 et suiv.), ou s'il était *au-dessous*, dans l'hémisphère inférieur, elle est indécise. Il y a quelque temps j'entendis des Arabes s'entretenir à propos de ce fait qu'en été, après le coucher du soleil, la lumière

l'instar de celui-ci ; mais, ainsi que nous l'avons vu, ils croyaient que le soleil, là-bas, était de couleur verte ou bleue, les dieux et les déesses de l'autre monde étaient illuminés, ou mieux assimilés à ce soleil nocturne et on les représentait de ces couleurs, ou de l'une de ces couleurs.

Ainsi, on voit Osiris, le roi et juge de l'autre monde, soit comme statue, soit figuré sur des sarcophages, des papyrus, etc., les parties visibles de son corps représentées aussi de couleur verte[1]. On voit Ptah, dans son rôle de divinité de l'autre monde, représenté aussi de couleur verte et bleue[2] ; et Sokar, « sa forme est celle d'une momie dont le visage et les mains découverts ont la teinte verte ou bleue[3] ».

Quant à la couleur bleue du dieu Ammon, en égyptien *amen* signifie « enveloppé, caché, mystérieux » ; Ammon est le Soleil « caché », c'est-à-dire pendant son voyage à

semblait s'en aller vers le nord tandis qu'avant, et au lever du soleil, elle semblait venir de cette direction, puis qu'en hiver le soleil semblait s'enfoncer droit dans le désert Libyque et surgir directement de derrière le Mokattam ; ils expliquaient ces phénomènes en disant qu'en été le soleil faisait le tour au nord, mais qu'en hiver, il allait au-dessous de la terre. Je me suis demandé si les anciens Égyptiens n'avaient pas, peut-être, fait des raisonnements analogues, et si, pour eux, il n'y avait pas un autre monde qui se trouvait au nord (peut-être les champs d'Aarou), puis un autre en dessous de la terre (le *Duau-t*), peut-être, fondamentalement, celui-là pour les plus heureux, celui-ci pour les moins heureux : les deux conceptions se seraient, au cours des temps, plus ou moins amalgamées. Voy. Maspero, *Le Livre des Morts*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (extrait), p. 6 et suiv. ; cf. *Histoire*, p. 283 : « tu as voilé le ciel inférieur », etc. Cf. Pierret, *Dict. d'Arch. égypt.*, p. 395.

1. « Dit l'équipage de Ra, le soir de la journée ; vit Osiris après la mort comme le soleil chaque jour ». *Le Livre des Morts*, ch. III, 2 et suiv. (édit. Pierret, p. 15) ; cf. Pierret, *Dict. d'Arch. égypt.*, p. 395.

2. Voy. *Mém. de la Miss.*, t. V, p. 397, cf. pl. I ; cf. le disque de *mafek*, Chabas, *Ant. hist.*, p. 23, cf. p. 25.

3. Maspero, *Hypogées*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1888 (extrait), p. 17 ; Pierret, *Dict. d'Arch. égypt.*, p. 517.

travers les régions de l'autre monde. C'est à cause de l'assimilation entre ce soleil et Ammon qu'on voit ce dieu représenté, soit comme statue, soit sur les monuments, le corps peint en bleu[1]. « Le soleil couchant, ou plutôt le soleil avant son lever, se nommait *Toum* ou *Atoum* » ; on voit cette divinité représentée ayant « la forme humaine, son corps est peint en bleu[2] ».

Notons encore qu'on voit représenté « Thoutmès III, devenu Osiris et uni au disque solaire... Son visage est bleu, ainsi que ses mains[3] ».

Quant aux déesses[4], dans leur rôle de divinités de ce monde-ci, elles sont représentées de couleur claire, c'est-à-dire blanchâtre, jaune ou rouge ; mais, lorsque leur rôle se rapporte à l'autre monde, elles sont représentées de couleur sombre, c'est-à-dire verte ou bleue[5].

Hathor reçoit le soleil entre ses bras à son coucher, elle personnifie le ciel nocturne dans lequel l'astre semble se renouveler, et elle est la mère du soleil levant ; ainsi le rôle qu'elle joue dans l'autre monde explique la raison d'être des couleurs verte ou bleue qu'on emploie dans les représentations de cette déesse[6]. La déesse « Nèit personnifiait

1. Voy. Pierret, *Dict. d'Arch. égypt.*, p. 35 ; Oberziner, *Il Culto del sole*, p. 85 et suiv. « La propriété d'avoir pour corps le disque solaire n'est pas spéciale à Osiris... puisqu'elle est prêtée... à Ammon ; c'est un attribut de l'être suprême, quel que soit le nom qu'on lui donne » (*Mél. d'Archéol.*, t. II, p. 197, note). Peut-être Ammon était le soleil d'été et Osiris le soleil d'hiver, du moins à une époque quelconque.

2. E. de Rougé, *Notice sommaire des monuments égyptiens du Musée du Louvre*, p. 128.

3. Virey, *Mém. de la Miss.*, t. V, p. 245.

4. Voy. les observations de M. Mallet, *Le culte de Nèit à Saïs*, p. 126.

5. De même que les dieux.

6. Hathor, voy. Pierret, *Dict. d'Arch. égypt.*, p. 249 ; Oberziner, *Il Culto del sole*, p. 84, note. Couleurs, Chabas, *Ant. hist.*, p. 22, cf. p. 25 ; Brugsch, *Die Ægyptologie*, p. 392, 398 ; Lepsius, *Les Métaux* (trad. Berend), p. 19, 37 et suiv. Cheveux de *mafek*, *Mél. d'Arch.*, t. II,

l'espace céleste « et elle jouait dans le culte de Saïs un rôle semblable à celui d'Hathor » ; elle est représentée, dans son rôle de divinité de l'autre monde, sous la forme d'une femme ayant les parties visibles du corps, le visage et les mains, de couleur verte[1].

Rappelons encore qu'on voit les déesses Isis et Nephthys, Selk et Néit dans leur rôle de divinités funéraires ou de l'autre monde, représentées de couleur verte. Nous croyons qu'il serait superflu de citer encore d'autres exemples. La même divinité pouvait être représentée tantôt d'une couleur, tantôt d'une autre, selon que son rôle se rapportait à ce monde-ci ou à l'autre ; c'est ainsi qu'il faut expliquer le fait qu'on voit, par exemple, le dieu Thot de couleur jaune ou rouge, tandis que, comme scribe, dans la grande salle du jugement, on le voit représenté de couleur verte (ou bleue?)[2].

La déesse Ouadj est qualifiée « maîtresse (des couleurs) bleue, verte et jaune », et Nekheb « maîtresse (de la couleur) jaune mat, qui se réjouit (de la couleur) jaune clair »[3]. La déesse Ouadj symbolisait le nord et Nekheb était la déesse du midi[4]. Chez les anciens Égyptiens, le nord était

p. 163 ; E. de Rougé, *Notice sommaire des monuments égyptiens du Musée du Louvre*, p. 133 et suiv.

1. Néit, voy. Mallet, *Le culte de Néit à Saïs* (thèse de l'École du Louvre) ; cf. Wiedemann, *Herodots Zweites Buch*, p. 259 et suiv., et Pierret, *Dict. d'Arch. égypt.*, p. 368.

2. De même que le soleil, « la lune, en raison de ses phases, est en » perpétuelle relation dans les textes avec les idées de naissance et de » renouvellement ». « Le culte de Lunus était assez répandu en Égypte » pour qu'on ait trouvé un grand nombre d'images de ce dieu en terre » émaillée bleue ou verte, en bois doré, en argent et en bronze » (Pierret, *Dict. d'Arch.*, p. 2). La raison d'être de ces diverses couleurs peut être expliquée peut-être par les couleurs de la lune, ou bien par les règles de l'emploi des couleurs, d'après les croyances religieuses.

3. Brugsch, *Die Ægyptologie*, p. 329.

4. Pierret, *Dict. d'Arch. égypt.*, p. 398 et suiv.

assimilé à la nuit, aux ténèbres, à la mort[1], d'où la raison d'être des couleurs bleue et verte attribuées à la déesse Ouadj[2]; le sud était assimilé au jour, à la lumière[3], à la vie, d'où la raison d'être des couleurs jaune mat et jaune clair attribuées à la déesse Nekheb, car, ainsi que nous l'avons vu, vert et bleu sont les couleurs de la mort, jaune l'une des couleurs de la vie[4].

Donc, les dieux et les déesses pouvaient être représentés, selon que leur rôle se rapportait à ce monde-ci ou à l'autre, de couleur claire ou sombre; nous avons vu que les dieux Osiris, Ptah, Sokar, Ammon et Toum, et les déesses Hathor, Néit, Isis et Nephthys, Selk et Néit, dans leur rôle de divinités de l'autre monde ou dans leur rôle funéraire, sont représentés de couleur sombre. C'est surtout en voyant Osiris assis sur son trône, les parties visibles de son corps de couleur verte, ou le soleil reçu à l'horizon entre les bras d'une divinité dont le corps est de couleur verte, qu'on constate combien il faudrait se garder de considérer ces dieux et ces déesses comme étant des divinités mortes[5]; ce sont seulement des divinités de l'autre monde qui est habité par les doubles ou âmes des personnes qui avaient vécu en Égypte. Ainsi considérées, ce sont des divinités des morts; la couleur ou les couleurs de leurs corps sont

1. Voy. *Revue égyptologique*, t. II, p. 322; *Mém. de la Miss.*, t. V, p. 448 (cf. Deliztsch, *Wo lag das Paradies*, p. 120 et 121).

2. Quant à la couleur jaune, le soleil (la vie), faisant le tour, semblait venir du nord (du moins en été).

3. Voy. *Mém. de la Miss.*, t. V, p. 448.

4. Quant aux déesses, les diverses couleurs de Hathor, par exemple, d'électrum, dorée ou jaune, et verte ou bleue, peuvent être en rapport ou correspondre aux rôles de cette déesse se rapportant à ce monde-ci ou à l'autre (cf. Lepsius, *Les Métaux* (trad. Berend), p. 19, 37, et Chabas, *Ant. hist.*, p. 22, 25).

5. Expliquer la couleur verte ou bleue par la chair en décomposition est à écarter; un juge en décomposition est une conception inadmissible (cf. *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1894, p. 255).

dues au fait qu'elles sont censées être éclairées par le soleil de l'autre monde[1], ou assimilées à ce soleil. Comme complément à ce qui précède, examinons quelques objets assimilés au soleil nocturne et qui pour cela sont de couleur verte ou bleue. Le scarabée « représente dans l'écriture » hiéroglyphique le mot *kheper*, qui signifie *devenir, prendre forme,* et au passif *être devenu, exister*... Cet » insecte était admirablement choisi pour symboliser la » grande loi de la transformation »[2]. On voit souvent la représentation d'un scarabée qui « porte en tête le disque » du soleil, peint non plus en rouge, mais en vert. C'est le » soleil plongé dans la nuit, qui reprendra sa couleur lumi- » neuse lorsque le matin aura ramené sa nouvelle nais- » sance »[3]. Rappelons aussi qu'on voit des représentations d'un bélier ayant sur la tête le disque du soleil de couleur verte ; à côté est écrit : « ce dieu grand (est le) maître de » l'autre monde, (Duaut-t) », ou bien c'est l'âme d'Osiris, maître du temps (gouverneur de l'éternité), maître de l'autre

1. Il faudrait se garder de considérer l'idée fondamentale de l'autre monde comme étant un séjour des morts. Il est habité par les doubles, les âmes (l'âme étant le principe vital) de ceux qui avaient habité l'Égypte ; le corps de la personne restait sur cette terre-ci, mais l'âme pouvait s'en aller continuer son existence dans l'autre monde. *Mortis imago est somnus;* au contraire, les Égyptiens considéraient la mort comme étant un sommeil, et la momie n'était pas considérée comme un corps brut, sans vie aucune. De même que le soleil disparaissait à l'occident, puis resurgissait à l'orient, de même la momie devait s'éveiller (voy. Oberziner, *Il Culto del sole*, p. 88 à 90, cf. p. 141, etc.; cf. *Pepi*, l. 665, cf. l. 641 ; *Recueil de Travaux*, t. VIII, p. 104, 98 et suiv. ; j'espère revenir sur cette question). Les divinités de l'autre monde étaient des divinités de ceux qui avaient vécu en Égypte, mais elles n'étaient pas des divinités mortes. On enveloppait la momie de vert pour l'assimiler au soleil nocturne (cf. Virey, *Mém. de la Miss.*, t. V, p. 128, cf. p. 194 « Le vert sceptre magique », p. 148, cf. p. 194).

2. Pierret, *Dict. d'Arch. égypt.*, p. 493 et suiv.; cf. *Mythologie*, p. 129.

3. E. de Rougé, *Notice sommaire des monuments égyptiens du Musée du Louvre*, p. 105.

monde[1]. Ainsi les anciens Égyptiens prenaient soin non seulement de peindre la figuration graphique du soleil dans l'autre monde de couleur verte, mais, par la mention écrite à côté de la représentation, on éloignait toute équivoque à ce sujet. La couleur verte ou bleue[2] qu'on voit très souvent sur les scarabées doit être expliquée par l'assimilation entre le scarabée et le soleil nocturne, ou plutôt se rapporter à la transformation du soleil visible en celui de l'autre monde. Plus exactement peut-être encore, on peut admettre que ces représentations, à l'origine, se rapportaient au moment où le soleil à l'horizon semble changer de couleur[3]. On rencontre une mention de ce phénomène dans un texte égyptien où il est dit du soleil levant, assimilé au scarabée, au dieu Kheper : « (Les) âmes de l'orient adorent (le) dieu » Kheper en son essence[4], (lorsqu')il brille dans l'horizon » oriental du ciel », et plus loin, « salut à toi (te) trans- » formant à l'état du dieu Kheper, disque beau à l'état » d'émeraude[5] ».

Pour bien faire ressortir la pensée des anciens Égyptiens conservée par ce texte, il faut se rappeler que, pour eux, Khepra est la dernière fonction du soleil nocturne se transformant de lui-même en soleil diurne. En réalité, Khepra, « celui qui se transforme, *devient* », n'est déjà plus le soleil nocturne, mais n'est pas encore le soleil levant[6]; c'est le

1. Sarcophages d'Ammon au Musée de Ghizeh; voy., par exemple, salle 83, sarcophage B 54 (couvercle), et salle 83, B 19 (voy. B 54), où également (de même qu'ailleurs) Osiris est représenté avec un disque.

2. Scarabée bleu; cf. *Revue égyptologique*, t. VI, p. 117.

3. Soit au soir, soit au matin, c'est-à-dire au coucher ou au lever. Le premier rayon du soleil levant étant vert (ou bleu), peut-être cette couleur (ou ces couleurs) symboliserait la résurrection.

4. *Fet*, « créer, procréer, génération, essence, nature, manière d'être » (Pierret, *Vocab. hiérogl.*, p. 729; cf. *Mém. de la Miss.*, t. V, p. 499).

5. Brugsch, *Thesaurus*, p. 32 et suiv.; *mafek* « émeraude », voy. *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1895, p. 225 sqq.[; cf. p. 262 sqq. du présent volume].

6. Grébaut, *Hymne à Ammon-ra*, p. 165 et 166, note.

soleil au moment de son apparition à l'horizon oriental du ciel. C'est pourquoi il est dit : « Salut à toi, soleil à l'horizon[1], dieu Khepra se transformant lui-même ; belle (est) ta lumière à l'horizon illuminant la double terre »[2]. Donc le soleil, au moment où il apparaît à l'orient, est assimilé au scarabée, au dieu Kheper, dieu symbolisant le *devenir*, la « transformation, l'apparition à la vie[3] » ; c'est le soleil levant qui se transforme dans l'horizon. C'est à ce moment-là qu'il est dit être un beau disque de *mafek*, « d'émeraude », ce qui revient à dire, en langage de nos jours, qu'au moment où le soleil levant apparaît à l'horizon oriental du ciel, il est de la couleur d'une émeraude, puisqu'il se transforme, change de couleur ; de soleil de l'autre monde ou de la mort, il devient celui de ce monde-ci, des vivants. Notons encore, à ce propos, que le dieu Sébek est dit être un beau disque, disque de mafek, « d'émeraude »[4]. Pour expliquer cette qualification, il faut se rappeler que, d'un côté, le crocodile, « l'emblème des ténèbres que dissipe l'apparition du soleil, était consacré au dieu Sébek », et que, de l'autre côté, Sébek était assimilé à Horus, le soleil levant[5], d'où il résulte qu'il y avait assimilation entre le soleil au moment de son apparition et le dieu Sébek. Par suite, à cause de la couleur du disque apparaissant, auquel il est assimilé, le dieu Sébek est qualifié un beau disque d'émeraude.

1. *Ra hor-khuti.*
2. Grébaut, *Hymne à Ammon-ra*, p. 164. cf. Lepsius, *Denkm.*, t. VI, pl. CXX, lig. 66, 67 ; voy. Maspero, *Histoire*, p. 284.
3. Pierret, *Dict. d'Arch. égypt.*, p. 291, cf. p. 341 et 493. *Mythologie*, p. 129 et 147, cf. Oberziner, *Il Culto del sole*, p. 148 et suiv., et p. 176 et suiv. On voit souvent le disque du soleil à l'horizon représenté avec un scarabée sur lui ; dans la plupart des exemples que j'ai rencontrés, le disque est de couleur jaune, et le scarabée noir = la nuit. Peut-être le soleil à l'horizon occidental du ciel est-il aussi assimilé au scarabée.
4. Brugsch, *Die Ægyptologie*, p. 329.
5. Pierret, *Dict. d'Arch. égypt.*, p. 163 et suiv., et 501 ; cf. p. 270.

Enfin on trouve des cas où l'on peut relever des exemples de l'emploi des couleurs suivant diverses règles. Ainsi, on voit le soleil représenté près de l'horizon avec le disque de couleur rouge, et sur lui est figuré Horus enfant, symbole du soleil levant, de couleur jaune ; ce sont les couleurs de la vie. Le disque est entouré d'un serpent qui se mord la queue, symbole de l'éternité (chez les gnostiques) ; le serpent est coloré d'après nature, le dos noir, puis jaune, le ventre blanc, et des taches rouges d'écailles. Enfin le disque est en partie embrassé par une divinité, dont on voit les bras qui sont de couleur verte : c'est une divinité de l'autre monde, que le soleil venait de quitter en devenant le soleil de ce monde-ci, celui des vivants[1]. Une sorte de développement des croyances que nous venons d'exposer donnait naissance à une manière d'employer les couleurs se rattachant aux croyances religieuses.

Les anciens Égyptiens se figuraient l'autre monde à l'instar de celui-ci. Pour établir convenablement chez les mânes le double ou l'âme du trépassé, on déposait dans le tombeau des objets d'utilité et de luxe. Afin que les doubles ou âmes de ces objets s'en allassent dans l'autre monde et que l'âme du trépassé pût s'en servir, quelquefois on brisait ces objets, pour les tuer ; autrefois même on les brûlait[2]. Enfin, il paraît que, dans certains cas, on les assimilait au soleil de l'autre monde[3] ; par exemple, pour les

1. Voy. n° 587 au Musée de Ghizeh, cf. les observations au *Catalogue*, p. 147 et suiv.

2. Voy. *Mém. de la Miss.*, t. V, p. 449 et suiv., 462 ; cf. p. 475, cf. *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1894, p. 178 et suiv. [; cf. p. 218 sqq. du présent volume].

3. Il semblerait qu'il y eût un rapport entre l'écriture bleue et celle de l'autre monde, et peut-être croyait-on que l'écriture de l'autre monde était bleue (?) ; cf. *Le Livre des Morts*, chap. LXIV, lig. 30 et suiv., et édit. Pierret, p. 200 ; Brugsch, *Die Ægyptologie*, p. 429 (l'observation, Pierret, *Vocab.*, p. 624, au mot *Kena*). Il est probable que la « singulière idée de figurer, dans certains cas, la chevelure en bleu » (Chabas, *Ant.*

beaux textes hiéroglyphiques, qu'il aurait été regrettable de mutiler ou de dégrader, pour transmettre à l'autre monde l'âme de la pensée de ces textes confiés à la pierre, on peignait les caractères hiéroglyphiques de couleur verte ou bleue. Quant aux statuettes funéraires, pour les assimiler au soleil de l'autre monde et afin que le double ou l'âme s'en allât, et là servît, travaillât, pour le double ou l'âme de la personne dont le nom était écrit sur l'image, on faisait ces statues, on les couvrait, de la couleur verte ou bleue[1].

Nous croyons qu'il serait inutile de citer encore d'autres exemples des cas où les couleurs ont été employées suivant les règles que nous venons d'indiquer ; c'est une question qui permettrait un grand développement, mais les cas indiqués suffisent, nous le croyons, pour servir de base à de plus amples et ultérieures études.

***

Dans un travail comme celui que nous avons l'honneur de communiquer à l'Institut, qui est basé sur une suite d'observations et d'exemples, on se trouve entraîné, pour ne rien omettre, à citer ses sources, ce qui peut donner lieu à certaines confusions apparentes qu'il nous paraît néces-

hist., p. 25), l'emploi de la couleur bleue (*Mél. d'Arch.*, t. III, p. 157; Maspero, *Contes populaires de l'Égypte ancienne*, p. 114; cf. p. 79, note 1, rouge assimilé à la vie), le taureau bleu (*Le Livre des Morts*, ch. cx, 2 et suiv.), l'image bleue (ch. CLXV, 12; cf. *Mél. d'Arch.*, t. II, p. 163, et *Mém. de la Miss.*, t. X, p. 149, Osiris, lig. 15), dérivent ou se rattachent, ou ont leur raison d'être dans la croyance que le soleil était de couleur verte ou (bleue) dans l'autre monde.

1. Voy. Pierret, *Dict. d'Arch. égypt.*, p. 224 et suiv.; Maspero, *Le Livre des Morts*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1887 (extrait), p. 25; *Mém. de la Miss.*, t. V, p. 455. On signale « une petite figure de momie, revêtue de porcelaine blanche avec des hiéroglyphes violets », Lepsius, *Les Métaux* (trad. Berend), p. 27.

saire de dissiper. Dans ce but, nous croyons qu'un résumé des principes et des faits que nous avons voulu mettre en évidence est indispensable malgré les répétitions inévitables qui en seront la conséquence. Nous établissons ce résumé comme il suit. Dans la première partie[1], nous avons examiné les diverses colorations célestes, soit au matin, soit au soir, et nous avons reconnu que ces phénomènes sont dus à l'atmosphère, c'est-à-dire que la lumière blanche du soleil, en passant à travers l'atmosphère, est décomposée et les rayons de couleurs différentes sont dispersés par la réfraction[2], d'où les belles couleurs dont on voit le reflet au ciel, soit au matin, soit au soir. Nous avons rappelé que l'on ne voit le disque du soleil à l'horizon que grâce à la réfraction atmosphérique; quant au premier (et au dernier) rayon, nous avons fait observer que, selon que l'atmostphère est plus ou moins pure, les rayons, n'ayant pas la force de la traverser, sont ou bien arrêtés ou absorbés par elle, de sorte que le premier (ou le dernier) rayon du soleil à l'horizon, rayon qu'on ne voit que grâce à la réfraction atmosphérique, est le rayon le plus faible, mais, ayant la puissance de pénétration nécessaire pour traverser l'atmosphère jusqu'à l'observateur, par suite le disque apparaissant (ou disparaissant) semble être de la couleur de ce rayon[3]. Nous avons

1. Voy. *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1895, p. 225 et suiv.[; cf. p. 248-272 du présent volume].

2. Réfléchis par les corpuscules dans l'atmosphère. Le changement dans la couleur des rayons des étoiles près l'horizon, et même plus haut, est intéressant à observer; j'espère revenir prochainement, plus en détail, sur cette question.

3. Il semblerait bien qu'il soit possible qu'il y ait une légère différence de temps, soit au lever apparent, soit au coucher apparent du soleil, selon le rayon de couleur différente qu'on voit. Ainsi, quand le rayon est bleu ou vert, le lever sera un peu plus tôt et le coucher un peu plus tard que quand le rayon est rouge; alors, au contraire, le lever sera plus tard et le coucher plus tôt. Quant au rayon jaune, le lever serait un peu plus tard que quand c'est le rayon bleu ou vert, et plus

fait ressortir ensuite que les anciens Égyptiens avaient observé les différentes couleurs, blanc, rouge, rougeâtre, orange, jaune, vert et bleu, du soleil à l'horizon. Dans la seconde partie, nous avons fait une étude sur les règles d'après lesquelles on aurait employé les couleurs dans diverses représentations faites par les anciens Égyptiens, et nous avons reconnu que les couleurs ont été employées : 1° au point de vue décoratif ; 2° d'après nature. Nous avons rappelé quelques faits se rapportant à ce sujet, puis nous avons étudié la coloration du signe *kha*, l'idéogramme du soleil levant, et nous avons reconnu qu'on trouve sur ce signe une coloration qui correspondrait au phénomène naturel qui a lieu quand l'atmosphère est pure, au moment de l'apparition du soleil.

Quant à la troisième règle de l'emploi des couleurs, c'est-à-dire d'après ou conformément aux croyances religieuses, nous avons constaté que cette règle n'est que le résultat naturel du culte du soleil, base de la religion des anciens Égyptiens. L'emploi des couleurs suivant cette règle peut se résumer, rouge ou jaune, la vie et ce monde-ci, vert ou bleu, la mort et l'autre monde ; et nous avons cité nombre d'exemples de l'emploi des couleurs suivant cette règle.

Par les mentions dans les textes écrits, par la haute antiquité à laquelle appartiennent les exemples où l'on voit sur le signe *kha*, l'idéogramme du soleil levant, une coloration correspondante au phénomène naturel qui a lieu au lever du soleil ; par le rôle qu'ont joué les couleurs dans les représentations se rattachant aux croyances religieuses ayant pour base le culte du soleil ; puis par la croyance aux diverses couleurs du disque, ayant pour cause le phénomène naturel de la couleur ou des couleurs du soleil à l'horizon,

tôt que le rouge, puis, au coucher, plus tôt que le bleu ou vert, un peu plus tard que quand c'est la couleur rouge.

nous avons été amenés à reconnaître que les anciens Égyptiens avaient observé la couleur, ou les couleurs, du soleil à l'horizon, soit à son coucher, soit à son lever, de sorte que, par ces mentions, représentations et usages, nous avons été induits à reconnaître que le phénomène naturel ou astronomique le plus ancien dont on possède des attestations sur des monuments originaux est le phénomène du rayon vert ou bleu.

CERTAINES LÉGENDES ET TRADITIONS

RELATIVES AUX PYRAMIDES DE GHIZEH[1]

MESSIEURS,

Je voudrais dire quelques mots à l'Institut, sur un phénomène que j'ai observé récemment au désert et sur les légendes et traditions qui, je le crois, peuvent s'y rattacher, mais ce, bien entendu, sous toutes réserves, car, si l'observation et les conclusions qui en découlent naturellement sont correctes, elles doivent avoir été déjà signalées, quoique je ne me rappelle pas les avoir rencontrées. Toutefois, lors même que la question aurait déjà été étudiée, il serait peut-être intéressant d'y joindre cette note, ne serait-ce que pour appeler d'autres observations à l'appui de ce qui n'est ici que des hypothèses qui doivent ou être abandonnées ou confirmées par des constatations et des études ultérieures.

Il y a environ deux semaines, j'avais l'occasion de passer la nuit au désert avec notre vice-président, le Dr Abbate pacha. Nous étions près des pyramides de Ghizeh, quand, vers huit heures du soir, je remarquai une lumière qui semblait tourner lentement autour de la troisième pyramide, à peu près à la moitié de sa hauteur ; c'était comme une petite flamme, ou mieux, comme le disait un bédouin, un *negm*. Il

1. Publié dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 3e série, 1897, t. VIII, p. 5-9.

est probable qu'il croyait que c'était une étoile filante ; la lumière m'a semblé faire trois fois le tour de la pyramide, puis elle disparut. Pendant une bonne partie de la nuit je surveillai attentivement cette pyramide ; vers onze heures j'aperçus encore de nouveau une lumière. Cette fois-ci, elle était de couleur bleuâtre, blafarde ; elle montait lentement, à peu près en ligne droite, et, arrivée à une certaine hauteur au-dessus du sommet de la pyramide, elle disparut et s'éteignit[1]. Ces faits me donnèrent beaucoup à réfléchir ; d'abord, la lumière que j'avais vue à huit heures et qui semblait faire le tour de la pyramide pouvait bien avoir été produite par trois lumières différentes, car il y avait une légère brise qui aurait pu avoir emporté la petite flamme ou lumière, et, lorsqu'elle s'éteignit, je crus qu'elle disparaissait derrière la pyramide. La lumière ou les lumières de huit heures étaient plus blanches que celle de onze heures qui était plutôt de couleur bleuâtre. Peut-être ces lumières sont-elle dues à une cause quelconque, que je ne soupçonne même pas, mais il est naturel d'en rechercher l'origine. Je me suis d'abord demandé si, par hasard, des chauves-souris ou quelques autres oiseaux de nuit, en sortant des passages de la pyramide, n'emportaient pas avec eux, ou plutôt sur eux, une substance quelconque qui donnerait une lumière phosphorescente ; mais l'hypothèse qui me souriait le plus serait de considérer les lueurs que j'avais vues comme étant des émanations, des

1. Ce soir et cette nuit-là, au désert, l'atmosphère était très pure, la température froide, mais il y avait très peu de vent. La lumière zodiacale, de couleur blanchâtre, était encore visible vers dix heures et demie ; cette lumière est distincte de celle de couleur rose qu'on voit souvent après le coucher du soleil ; cf. *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1893, p. 150, note vers la fin[, cf. p. 172, note 1, du présent volume], et *Bull. de la Soc. khédiv. de Géogr.*, t. IV, p. 603 et suiv. On pouvait même voir des étoiles de cinquième grandeur. Au matin, le premier rayon du soleil levant, le disque apparaissant, se montra de couleur verte très brillante.

feux follets. Je m'étais demandé, en ce cas, si elles ne proviendraient pas d'un corps quelconque en décomposition près de la pyramide ou si elles proviendraient de l'intérieur de la pyramide même[1] ; je me suis également demandé si les lumières que j'ai vues se rattachaient à un fait passager, ou si elles se sont manifestées, du moins de temps à autre, dans un passé plus ou moins lointain[2].

Quelques recherches et une étude tout à fait provisoire m'ont fait soupçonner que ces lumières sont dues à des émanations qui sortent de l'intérieur de la pyramide ; qu'elles ont été vues, plus ou moins fréquemment, dans le passé, et que c'est à elles que sont dues certaines légendes et traditions relatives aux pyramides de Ghizeh.

Selon Makrizi, après leur construction, « à chacune des » pyramides fut assigné un gardien », et les pyramides furent entourées d'esprits immatériels. Puis, dit l'auteur

1. Cf. *Makrizi*, traduction Bouriant, *Mémoires de la Mission française du Caire*, t. XVII, p. 333 et 346, ligne 1 et suiv.

2. Ayant passé des nuits nombre de fois au désert, près des pyramides de Ghizeh, j'avais plusieurs fois remarqué des lumières à ces pyramides, sans avoir cherché, tout d'abord, à me rendre compte de leur origine ou de leur cause. Par la suite, je devins plus attentif et je fis quelques recherches, desquelles il paraît ressortir que ces lumières ne sont pas visibles très souvent, mais qu'on les voit quelquefois vers cinq heures du soir (heure arabe, c'est-à-dire vers cinq heures après le coucher du soleil). On croit que ces lumières sont des étoiles, mais, selon d'autres, on les croit des âmes, des esprits ou des démons. Quant aux lumières que j'ai remarquées il y a environ deux semaines, rappelons que nous traversons en ce moment une période de temps humide qui, peut-être, est plus favorable à ces manifestations qu'un temps plus sec ; puis, après le coucher du soleil ou pendant la soirée, l'air à l'intérieur des pyramides est plus chaud (léger) que l'atmosphère du désert, ce qui causerait des courants d'air sortant des pyramides qui entraîneraient avec eux des émanations qui sont ou deviennent lumineuses. C'était sur le côté nord et le côté est (?) de la pyramide que j'ai vu la lumière ou les lumières de huit heures, sur le côté nord que j'ai vu la lumière de onze heures se manifester et monter. J'espère revenir sur ces questions.

arabe, « les Coptes racontent encore que l'esprit attaché à » la pyramide du nord est un diable jaune... » ; celui de la pyramide du sud « est une femme nue... elle est belle,... elle » charme les hommes qui la regardent, leur sourit, les » attire et leur fait perdre la raison. L'esprit de la pyra- » mide peinte est un vieillard qui tient un encensoir » d'église où brûlent des parfums. Bien des gens ont vu à » maintes reprises ces esprits qui faisaient le tour de la » pyramide vers le milieu du jour et au coucher du soleil[1] ». Il me semblerait loisible de supposer, d'après la citation de l'auteur arabe, que les esprits que « bien des gens ont vus, à maintes reprises », tournoyer au soir autour des pyramides, sont des lumières phosphorescentes ou des feux follets. L'imagination du peuple aurait doué ces manifestations intangibles d'une forme, en apparence, réelle à la pyramide peinte ; c'était, disait-on, un encensoir d'église, où brûlent des parfums, qui était porté par un vieillard, l'esprit gardien de la pyramide.

Ce qui concerne la troisième pyramide est particulièrement intéressant à retenir. Elle fut construite par Menkaura, quatrième roi de la IVe dynastie[2]. Or, après Hérodote[3], ce roi « reçut de la ville de Buto un oracle qui lui annon- » çait qu'il n'avait plus que six ans à vivre et qu'il » mourrait la septième année... ». Le roi fit faire un grand nombre de lampes. Dès que la nuit était venue, il les faisait allumer et il passait le temps à boire et à se divertir[4]. On

1. *Makrizi* (traduction Bouriant, *Mémoires de la Mission française du Caire*, t. XVII, p. 325 et suiv. On serait tenté de corriger le texte ou la tradition rapportée par Makrizi et de changer « vers le milieu du jour » en « vers le milieu de la nuit » ; ainsi, on aurait vu ces lumières au soir et vers minuit. Pourtant on peut avoir vu de petites émanations nuageuses sortir de la pyramide et flotter à l'entour pendant le jour.

2. Voy. Maspero, *Histoire ancienne*, p. 62 et suiv.

3. *Hérodote*, II, § 133.

4. Buchon, *Choix des Historiens grecs*, p. 82 et suiv. Cf. Wiede-

peut se demander si cette légende ne provient pas du fait que l'on aurait vu des lumières tournoyantes, au soir et pendant la nuit, autour de la pyramide de ce roi, et que de là serait éclose la charmante légende, selon laquelle le roi, dont la momie reposait dans la pyramide, aurait allumé de petites lampes à la tombée de la nuit pour prolonger ses jours.

La pyramide de Men-kau-ra était inachevée. Elle fut terminée par Nitokris à la fin de la VIe dynastie ; c'est au centre même de cette pyramide, au-dessus de la chambre où le pieux Mykérinos reposait depuis plus de huit siècles, qu'elle fut ensevelie[1].

On connaît bien la légende qui, plus tard, entourait, comme une nébuleuse, le souvenir de cette reine ; on la raconta à Hérodote. Le roi, frère de Nitokris, aurait été assassiné ; devenue reine, elle invita les auteurs du crime à un festin, et « pendant qu'ils étaient à table, elle fit entrer les » eaux du fleuve par un canal secret ». Ainsi « elle fit périr » par artifice un grand nombre d'Égyptiens ». On ajoute qu'après cette action elle se jeta dans une chambre remplie de cendres, afin de se soustraire à la vengeance du peuple[2]. Une autre version de la légende substitue « au nom de Nitaqrit le nom plus harmonieux de Rhodopis ». Un jour, dit-on encore, pendant qu'elle se baignait dans le fleuve, une de ses sandales aurait été emportée par un aigle qui l'aurait laissé « tomber sur les genoux du roi qui rendait alors la justice en plein air. Le roi... fit chercher par

mann, *Herodots Zweites Buch*, p. 483 et suiv. Peut-être la mention que le roi allait dans les marécages n'est pas étrangère au fait que c'est précisément dans les marécages qu'on voit souvent des feux follets.

1. Maspero, *Histoire ancienne*, p. 86 et suiv.

2. *Hérodote*, § 100 ; Buchon, *Choix des Historiens grecs*, p. 73 et suiv. : « Historisch ist von der ægyptischen Nitokris nichts bekannt, auch nicht worauf sich Herodots Sage stutzt » (Wiedemann, *Herodots Zweites Buch*, p. 400).

tout le pays la femme à qui elle avait appartenu », et c'est ainsi que Rhodopis devint reine d'Égypte. A sa mort, elle eut pour tombeau la troisième pyramide[1].

Nous avons vu, par la citation de Makrizi, que « le chris- » tianisme et la conquête arabe modifièrent encore une fois » le caractère de la légende, sans effacer entièrement le » souvenir de Nitokris[2] ». C'est bien elle, ou son ombre, cette belle femme que, dit-on, l'on voit quelquefois tournoyant autour de la pyramide, au soir. Pour ma part, je suis très tenté de croire que la légende selon laquelle on voit, vers ou après le coucher du soleil, un esprit en forme d'un vieillard qui porte un encensoir où brûlent des parfums, celle qui veut que Mykérinus aurait allumé des lampes le soir pour prolonger sa vie, peut-être, celle que Nitokris se jeta dans une chambre remplie de cendres et que cette reine, ou son âme, vient tournoyer autour de la pyramide, forment un ensemble de légendes et de traditions qui doivent leur origine, ou sont intimement associées avec les lumières qu'il semblerait bien qu'on peut voir, quelquefois encore de nos jours, tournoyer autour des pyramides le soir ou pendant la nuit.

Lorsqu'on veut connaître « le passé tel qu'il fut », il faut bien se garder de trop écouter les légendes et traditions populaires, car elles suivent volontiers les feux follets, admettent facilement que ces émanations malsaines sont des encensoirs d'église où brûlent des parfums, voient en ces lumières intangibles des lampes allumées le soir par Mykérinus, supposent que ces apparitions lumineuses mystérieuses sont des étincelles de la chambre où mourut Nitokris et, dans leur lueur blafarde, affirmeraient avoir entrevu le fantôme de la reine elle-même.

1. Maspero, *Histoire ancienne*, p. 86 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 87.

NOTES SUPPLÉMENTAIRES

A

L'ÉTUDE SUR LA SORCELLERIE

ou le rôle que la Bible a joué chez les sorciers[1]

Le *Bulletin de l'Institut égyptien* étant distribué, en général, aux mêmes personnes qui ont entre les mains les *Mémoires*, nous croyons pouvoir, sans inconvénient, offrir quelques explications et ajouter quelques notes supplémentaires à nos *Études sur la sorcellerie*, imprimées dans le IIIe tome, 4e fascicule, des *Mémoires de l'Institut égyptien*.

I. — ÉPOQUE DE LA RÉDACTION DU PAPYRUS

Quant au lieu et à l'époque de la rédaction du papyrus, où se trouvent les « Notes d'un sorcier » analysées dans nos *Études sur la sorcellerie*, d'après deux mentions, on serait porté à croire que cet ouvrage aurait été rédigé dans le nome Oxyrrhinque, qui paraît avoir eu une bien mauvaise réputation, puisqu'il était considéré comme étant sous l'influence néfaste de Typhon. Le nom même d'Oxyrrhinque venant de celui du poisson si abhorré des anciens Égyptiens[2], on devait supposer que des formules magiques, et,

1. Publié dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 3e série, 1896, t. VIII, p. 67-81.
2. Brugsch, *Die Ægyptologie*, p. 446,

par suite, des papyrus les contenant, devaient provenir souvent de ce nome ; il est probable même que les sorciers devaient y vivre volontiers pour y respirer l'atmosphère typhonienne[1]. Aussi, rien d'après ce que nous savons n'empêcherait que le papyrus dont nous nous sommes occupé eût été réellement écrit dans le nome Oxyrrhinque, ou, du moins, dans la région voisine.

Que la rédaction du texte actuel du papyrus, où se trouvent les « Notes d'un sorcier », ait eu lieu au commencement du IIe siècle ou vers l'an 125 de l'ère chrétienne, cela doit être probablement exact, mais nous croyons devoir exposer ici, encore plus en détail, les faits et considérations qui nous avaient conduit à cette constatation[2].

Nous avons vu, dans l'analyse du papyrus, qu'il n'y est pas question, directement, de la doctrine fondamentale de la religion chrétienne ; nous n'y avons relevé aucune allusion ni à une vie d'outre-tombe, ni à la résurrection. L'écrivain, le sorcier, ne devait pas, ce semble, avoir pu ignorer ces croyances, mais il aura voulu les écarter. Ainsi qu'on peut le voir, nous n'avons pas eu à noter un seul passage pour protéger l'âme contre des dangers dans l'autre monde ; le but et la conception générale de nombre de formules est d'entrer en communication ou de se servir d'êtres invisibles, mais qui sont bien de ce monde-ci. Les croyances auxquelles les formules du papyrus semblaient, pour ainsi dire, faire écho, sont bien plus d'accord avec celles de l'Ancien Testament[3]

1. Peut-être croyait-on entrer plus facilement là en rapport avec des êtres invisibles, mais peut-être notre sorcier avait-il pris des notes en divers endroits où il se trouvait.

2. Voy. mes *Études sur la sorcellerie*, p. 348, et cf. ce qui précède.

3. Pourtant, dans les formules, on ne traite plus avec une divinité comme, selon la Bible, on faisait à l'époque patriarcale. On ne lui dit pas : « Faites ceci pour moi, et je ferai cela pour vous » (voy. *Bull. de l'Inst.*, 1893, p. 41), on ne fait pas de supplication, plutôt on ordonne. « La prière n'était pas comme chez nous une pétition que l'homme

qu'avec celles de la religion de l'Égypte ancienne ou du christianisme naissant. Le sorcier croit pouvoir entrer en rapport avec des divinités, des esprits, des démons, évoquer des morts et maudire des vivants ; mais, quant à un paradis ou à un enfer, le magicien ne s'en occupe pas, peut-être même ne les admettait-il pas. Bien qu'on puisse relever de vagues ressemblances entre certains passages du papyrus et certaines doctrines, croyances ou pratiques du christianisme qu'on trouve décrites dans le Nouveau Testament[1], et qu'on puisse en outre noter des analogies entre certains passages du papyrus et les livres hermétiques et même la Pistis Sophia, la conception fondamentale, le but des formules conservées par les « Notes d'un sorcier », en diffèrent profondément[2]. Il paraît bien que dans le papyrus on rencontre des croyances de la populace en Égypte vers la fin du Ier et au commencement du IIe siècle, et que ce fut précisément parmi ces superstitions, sur ce sol fétide pour ainsi dire, que tombèrent les semences du christianisme. Elles germèrent, prirent racine, s'épanouirent, devinrent mûres, puis, à leur tour, jetèrent au loin leurs germes dans le monde nouveau qui s'éveillait, qui renaissait des ruines, des décombres du vieux monde mort.

Lorsqu'on compare les croyances malsaines dont font écho les formules du papyrus avec les doctrines de la religion naissante, on peut se rendre compte quel pas immense

» présente au dieu, et que le dieu est libre d'accepter ou de refuser à » son gré ; c'est une formule dont les termes ont une valeur impérative, » et dont l'énonciation exacte oblige le dieu à concéder ce qu'on lui » demande » (Maspero, *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1885, p. 23). C'est bien là l'idée, l'esprit fondamental, dans les évocations, des formules du papyrus, qui s'y rapportent.

1. Voy. les observations de M. Revillout, *Mélanges d'Archéologie*, t. III, p. 41 et suiv., note; *Revue égyptologique*, t. I, p. 172, et *le Roman de Setna*, p. 37.

2. Ces notes sont plutôt, selon les idées de ce temps-là, pratiques et non pas philosophiques.

dans la voie du progrès le christianisme fit faire aux peuples d'alors qui l'embrassèrent.

Les plus anciens documents où il soit fait mention du christianisme sont naturellement les Évangiles, ou plutôt, si l'on veut, les divers écrits qui forment le Nouveau Testament ; on peut attribuer la rédaction des divers ouvrages qui s'y trouvent au Ier siècle. Après, ou plutôt à côté de ce recueil, il y a quelques rares allusions au christianisme chez des écrivains qui auraient vécu vers cette époque. Suétone parle des Juifs qui auraient été chassés de Rome parce qu'ils avaient excité des troubles « à l'instigation d'un certain » Chrestus[1] ». Selon Tacite, vers l'an 64, Néron aurait fait accuser des chrétiens d'avoir été les auteurs de l'incendie de Rome, et un grand nombre d'entre eux furent mis à mort[2]. Josèphe[3], vers la fin du Ier siècle, ferait mention de Jésus, mais dans un passage qui donne lieu à de très graves doutes quant à son authenticité[4]. Enfin, « les passages des deux Gé- » mares », où le fondateur « du christianisme est nommé, » n'ont pas été rédigés avant le IVe ou Ve siècle[5] ». Toutes ces mentions sont plus ou moins sujettes à caution, car, bien entendu, les manuscrits où elles se trouvent ne sont pas des originaux, et les textes peuvent bien avoir été plus ou moins altérés au cours des siècles.

« Par une singularité rare en histoire, nous voyons bien » mieux ce qui s'est passé dans le monde chrétien de l'an 50

1. Suétone, *Claude*, XXV (édition et traduction Nisard, p. 139) : « Judæos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit » ; cf. *Actes*, XVIII, 2.

2. Tacite, *Ann.*, XV, 44 ; cf. Suétone, *Nero*, XVI : « afflicti suppliciis christiani, genus hominum superstitionis novæ ac maleficæ », éd. Nisard, p. 153.

3. *Ant.*, XVIII, 3.

4. « Ce passage a été altéré par une main chrétienne », d'après Renan, *Vie de Jésus*, p. 459, note ; cf. Anthony, *A Classical Dictionary*, p. 682.

5. Renan, *Vie de Jésus*, p. 459.

» à l'an 75 que de l'an 80 à l'an 150. » Ce fut précisément en cette époque si obscure de l'histoire chrétienne — vers l'an 125 — qu'aurait eu lieu la rédaction des « Notes d'un sorcier », qui nous font si bien voir et nous permettent de nous rendre compte des croyances de la populace en Égypte en ces temps-là. Nous avons vu qu'on ne constate pas, dans les formules du papyrus, des emprunts clairs et directs à la religion chrétienne, et qu'elle ne s'y est pas révélée franchement, mais on la pressent; on peut relever des expressions qui ont une analogie marquée avec certains passages du Nouveau Testament[1]. Il est vrai qu'on peut mettre en doute si les sorciers connaissaient directement aucun des écrits qui forment ce recueil; mais on peut supposer qu'ils eurent une certaine connaissance du christianisme, d'après la tradition et l'enseignement oral. Quant aux passages du papyrus qui semblent s'en faire l'écho, il est impossible de savoir si c'est bien du christianisme qu'il s'agit ou si c'est un écho des croyances qui eurent généralement cours au moment de la rédaction du papyrus. Peut-être, en réalité, et le christianisme et les formules du papyrus se sont-ils inspirés à la même source, c'est-à-dire aux croyances populaires du grand mouvement de l'esprit humain de ces temps-là.

La façon dont on décrit Osiris, dans une formule du papyrus, ferait penser, il est vrai, aux êtres fantastiques des visions d'Ézéchiel et de Jean ; mais, dans le cas d'Osiris, il est probable qu'il s'agit d'un débris des croyances de l'Égypte ancienne, qui se serait conservé par les « Notes d'un sorcier »[2]. La scène où Jésus aurait calmé la tempête présente de grandes analogies avec la formule du papyrus, où l'on apaise la tempête en invoquant *Adonaï*. Il est possible que

1. Voy. Revillout, *Revue égyptologique*., t. I, p. 172; cf. *Le Roman de Setna*, p. 30, et mes *Études sur la sorcellerie*.

2. Voy. Revillout, *Le Roman de Setna*, p. 30, et mes *Études sur la sorcellerie*, XXIIIe (XIV) colonne du papyrus.

les sorciers aient eu connaissance, par la tradition orale, de cet épisode dans la vie de Jésus ; toutefois, il est probable que la formule du papyrus et l'épisode se rattachent, mais indépendamment, à la même croyance commune. Notons, à ce propos, qu'on dit que c'était par la puissance magique du nom tétragramme que nous lisons *Adonaï*, que Moïse aurait fait des miracles en Égypte, dont plusieurs sont intimement associés avec des phénomènes naturels et bien d'accord avec le rôle d'*Adonaï* de dieu puissant de la nature, puisque ce fut par la puissance de ce nom que Moïse aurait fendu et amoncelé les eaux de la mer Rouge pour laisser passer le peuple[1] ; ce miracle, fait en invoquant *Adonaï*, est bien dans le même ordre d'idées que ceux que nous avons signalés dans notre étude. Dans une formule ayant pour but de déterminer une femme à aimer un homme[2], après avoir décrit la fabrication d'une composition parmi les ingrédients de laquelle l'homme devait mettre de son propre sang, il est dit qu'on devait la mettre dans du vin, puis donner à boire le tout à une femme. Dans une sorte d'invocation qu'on devait prononcer plusieurs fois sur la potion, il est question du sang d'Osiris qui aurait été donné à Isis, lequel sang devait être mis (ou vient ou devint ?) dans le vase, puis il est dit : « Ce vin, qu'il soit (du) sang » d'Osiris, (qu')il a donné à Isis », afin qu'elle l'aimât continuellement ; puis, ajoute le texte : « (Ainsi) soit le sang » d'un tel le fils d'un tel, pour le donner (à) une telle (la) » fille d'une telle, (lequel sang) est dans ce vase », afin qu'elle l'aime, etc. Dans cette formule, on semble faire allusion à un épisode de la légende osiriaque, où, pour qu'Isis aimât Osiris, on lui avait fait boire du sang d'Osiris ; puis, dans la formule du papyrus, on demande que le vin dans le vase devienne du sang d'Osiris, et que le sang qui s'y trouve

1. Voy. Buxtorf, *Lexicon hebraicum et chaldaicum*, p. 160 et suiv.
2. Colonne XVII (VIII), recto du papyrus. Voy. mes *Études sur la sorcellerie*.

d'un homme agisse sur une femme à laquelle on donne à boire le breuvage, de la même manière que le sang d'Osiris sur Isis, c'est-à-dire lui fasse aimer l'homme dont elle aurait bu le sang. Dans le passage où il est dit : « Ce vin, » qu'il soit (du) sang d'Osiris », on serait, en effet, bien tenté de reconnaître une allusion à une formule de l'Eucharistie des chrétiens[1] ; peut-être que l'Eucharistie[2] et la formule du papyrus font écho à une croyance en cours en ces temps-là, ou mieux, et plus probablement encore, dérivent l'une et l'autre, indépendamment, d'une source antérieure[3]. Il faudrait reconnaître pourtant que le but fondamental de l'Eucharistie et la formule du papyrus sont différents ; puis, c'est à noter, on dit qu'Osiris « découvrit la vigne..., » but le premier du vin et apprit aux hommes la culture » de la vigne, l'usage du vin, sa préparation et sa conser- » vation[4] ». Peut-être le vin aurait été dit le « sang d'Osiris », et de là serait éclose la légende dont fait écho la formule du papyrus, d'après laquelle on aurait donné à Isis du vin = sang d'Osiris, afin qu'elle l'aimât.

1. Voy. les observations à ce sujet par M. Revillout, *Le Roman de Setna*, p. 37, note, et *Rec. égyptol.*, t. I, p. 172 ; cf. mes *Études sur la sorcellerie*.

2. Voy. *Matth.*, XXVI, 26, 28 ; *Marc*, XIV, 22-24 ; *Luc*, XXII, 19-20 ; *I Cor.*, XI, 23 et suiv. ; cf. *Jean*, VI. Voy. Renan, *Vie de Jésus*, p. 498 et suiv., et 316 et suiv. Voy. القران سورة المائدة vers la fin ; cf. Sale, *The Koran*, p. 87 et suiv.

3. Les idées fondamentales de l'Eucharistie me paraissent être bien anciennes. Voy. *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1885, p. 15 à 19 ; *Exode*, IV, 9, VII, 17 à 25 ; cf. *Psaumes*, LXXVIII, 44, CV, 29 ; *Apocalypse*, XVI, 4 ; cf. 6 ; VIII, 10 et 11, et mon *Étude sur le Papyrus d'Orbiney*, p. 35 ; cf. p. 23 et 39. Origine égyptienne (?), de même que le nom divin ; cf. mes *Études sur la sorcellerie*, et Buxtorf, *Lexicon*, p. 160, 161 = sang d'Isis, *Rituel*, chap. 156 ; cf. au Musée de Ghizeh l'objet n° 756 ; cf. *Rituel*, chap. 18, l. 21, 23. J'espère revenir sur cette question dans une dissertation spéciale.

4. Pierret, *Dictionnaire d'Archéologie égyptienne*, p. 565 ; cf. *Marc*, XIV, 22 et suiv., etc.

Nous avons vu que les sorciers ne se sont pas bornés aux divinités, mais qu'ils invoquaient, déifiaient même certains hommes qui, selon la Bible, auraient joué un rôle remarquable, par exemple, Abraham et Lot[1]. Dans certaines formules du papyrus, il est question de Iési, transcrit ⲓⲉⲥⲓ; il est probable qu'il s'agit de « Jésus ». Une autre divinité invoquée est Ioané ou Ioanné, transcrit ⲓⲱⲁⲛⲉ, ce qui ressemblerait à « Jonas », mais serait peut-être pour « Jean[2] ». Ici, nous arrivons sur un terrain bien plus ferme que là où il s'agissait des passages, dans les formules du papyrus, où l'on serait tenté de croire que, peut-être, on s'est inspiré du christianisme, et que, peut-être, ces passages contiendraient des allusions vagues à cette religion alors naissante ; mais il paraît que, dans l'invocation de Iési et de Ioané ou Ioanné, c'est bien de « Jésus » et de « Jean » qu'il s'agit. La renommée de Jésus avait dû l'avoir fait entrer assez de bonne heure dans le panthéon des magiciens. La forme de son nom, dans le papyrus, *Iési*, ⲓⲉⲥⲓ, est intermédiaire entre la forme de la transcription grecque Ἰησοῦς et celle de l'arabe عيسى : la forme *Iési* du papyrus paraît être un équivalent du nom propre prototype hébreu[3], ou mieux, peut-être, de la forme

1. Abraham a le déterminatif d'un homme; cf. Brugsch, *Gram. dèmot.*, § 81.

2. Voy. mes *Études sur la sorcellerie*. Le texte démotique donne à ces noms, de même qu'à Moïse et à Lot, le déterminatif qu'on donne aux divinités (aux rois, etc.), ce qui indiquerait que l'apothéose aurait eu lieu, chez les sorciers, quand le papyrus fut écrit.

3. On croit que « le nom de Jésus... est une altération de Josué » (Renan, *Vie de Jésus*, p. 22). L'ancien hébreu Yehoshoua' (d'après la vocalisation massorétique, voy., par exemple, Gesenius, *H. W. B.*, p. 326, 359), transcrit par les Septante Ἰησοῦς, Vulgate Josué, est devenu Yeshoua, transcrit Ἰησοῦς qui aurait été le nom de Jésus, en latin Iesus ou Jesus ; mais le nom hébreu, Yeshoua, aurait donné naissance en latin à deux noms différents : « Josué » et « Jésus » (?). La forme arabe عيسى ne correspondrait exactement ni au prototype ni à la transcription grecque, ni à la forme latine ; peut-être repose-t-elle sur une

syriaque[1], et serait la transcription de la prononciation populaire vers la fin du Ier et au commencement du IIe siècle de l'ère chrétienne. Peut-être les contemporains de Jésus auraient-ils prononcé son nom *Iési;* dans ce cas, les magiciens auraient eu tout à fait raison, et la vraie prononciation du nom du fondateur du christianisme aurait été conservée chez eux et nous serait transmise par le papyrus, ou mieux par les « Notes d'un sorcier ». Quant à l'invocation de *Ioané* ou *Ioanné*[2], il est évident que Jean a dû avoir été un très grand favori des sorciers. Que l'Apocalypse existât ou non lors de la rédaction du papyrus, assurément la tradition avait associé le souvenir de Jean à des visions et à des révélations chères aux sorciers. « L'école de Jean est celle dont » on aperçoit le mieux la suite durant le IIe siècle[3] »; l'Évangile dit de saint Jean[4] « paraît émerger lentement » des mouvements de l'Église d'Asie au IIe siècle, d'abord » adopté par les gnostiques et n'obtenant dans l'Église or- » thodoxe qu'une créance très partielle[5] ». On sait « le rôle » de notre Évangile dans le gnosticisme, et, en particulier, » dans le système de Valentin[6] ». Nous avons déjà rappelé que l'on reconnaît des analogies entre le quatrième évangile et le Poimandrès des livres hermétiques[7]. Enfin, ajoutons que, lors de la rédaction du papyrus contenant les « Notes

tradition indépendante. La forme du papyrus fait penser à Jessé et la forme arabe à Ésaü.

1. « L'idiome propre de Jésus était le dialecte syriaque mêlé d'hébreu qu'on parlait alors en Palestine. » (Renan, *Vie de Jésus*, p. 34).

2. Pour ce nom dans les *Notes d'un sorcier,* voy. Revillout, *Un Poème satirique,* p. 71; *Revue égyptologique*, t. VI, p. 60; cf. Hess, *Setna*, p. 18, et mes *Études sur la sorcellerie.*

3. Renan, *Vie de Jésus*, p. LXIV et suiv.

4. Écrit en Égypte (?).

5. Renan, *Vie de Jésus*, p. LXXIV et suiv.

6. Renan, *Vie de Jésus*, p. LXIV.

7. Ménard, *Hermès Trismégiste*, p. LIV et suiv.; cf. mes *Études sur la sorcellerie*, p. 342 et suiv.

d'un sorcier », vers l'an 125, Jean, qui n'était pas mort bien longtemps avant, paraît ne pas être seulement célèbre en Égypte, il était déifié chez les sorciers du moins, et invoqué par eux. Il semblerait loisible alors de supposer que la renommée de son école aurait été déjà considérable; peut-être l'Évangile et même d'autres écrits qui portent son nom existaient-ils alors et leur contenu était-il connu en Égypte. Ce fait serait assez intéressant, vu le mystère qui plane sur des écrits qui lui sont attribués. Nous sommes bien près du moment où, pour leur donner plus de fermeté, on avait mis par écrit les vieux souvenirs qui forment le Nouveau Testament; toutefois, pour ces temps-là, il ne faut pas trop chercher à distinguer entre la tradition écrite et à l'état oral. Dans la première moitié du IIe siècle, Papias, évêque d'Hiérapolis, donnait encore « la préférence à la tradition orale sur les » livres[1] ». En tout cas, par le fait que dans le papyrus *Ioané* ou *Ioanné* est invoqué, il semblerait bien ressortir qu'au moment de la rédaction du papyrus l'enseignement de l'école de Jean, analogue à ce qu'on trouve dans les écrits attribués à ce personnage, était connu des sorciers en Égypte[2].

1. Renan, *Vie de Jésus*, p. LI et LV.

2. « Le nom hébreu *Johanan* devenait en grec Joannes ou Joannas » (Renan, *Vie de Jésus*, p. 376). Il semblerait bien qu'il se passait, chez les sorciers, des faits dignes d'être notés. Ainsi, le nom Jean est hébreu et signifie « gracié de Dieu », en hébreu Johanan, ce que le démotique et le grec transcrivent par *io-an-né* et Ἰωαννής. Dans le Papyrus on trouve le démotique transcrit en grec ⲓⲱⲁⲛⲉ. On peut supposer que les sorciers croyaient que dans la première partie de ce nom, *io*, il s'agissait du nom divin populaire *Jaho;* d'après les caractères employés pour l'écrire, ce nom aurait été assimilé, du moins chez le ou les sorciers, au mot égyptien, ⲉⲓⲱ, ⲓⲱ « Asinus, Asina » (voy. *Rev. égypt.*, t.VI, p. 19, et mes *Études sur la sorcellerie*), puis, on aurait interprété les autres parties du nom de Jean par *an*, ou *rursus*, *iterum* et *né, nai* « hi (hae, haec) » ; ainsi le mot à mot de ce nom signifiait : « âne de nouveau, ceux-ci », ce qui revient à dire : « c'est un autre âne ». Et voilà où en étaient arrivées les étymologies; c'est un bon exemple de ce qu'était l'esprit humain en Égypte, il y a environ deux mille ans, mais il ne faut pas

Le fait que Jésus et Jean sont invoqués semble indiquer que les sorciers eurent connaissance du christianisme, probablement par la tradition orale, ce qui rendrait un peu plus plausible l'idée qu'on pouvait trouver dans les formules du papyrus des traces des dogmes, croyances et pratiques de cette religion alors naissante.

Cependant, tout cela serait un résultat peu satisfaisant, car, quand on se rappelle qu'en l'an 125, la religion chrétienne devait avoir été connue en Égypte dès, peut-être, trois quarts de siècle, — il est vrai qu'elle s'y propagea d'abord lentement[1], — on devrait s'attendre à ce qu'elle eût fait sentir sa présence d'une façon plus claire et plus distincte dans les formules conservées par les « Notes d'un sorcier », ce qui nous porterait à faire remonter la date de la rédaction du papyrus au moins au commencement du IIe ou à la fin du Ier siècle de l'ère chrétienne.

D'un autre côté, il est question, dans les formules du papyrus, du dieu *Abrasaks*. Si cette divinité est une création de Basilide[2], il faudrait nécessairement que la rédaction du papyrus eût eu lieu pendant la vie ou après la mort de ce personnage[3].

juger sévèrement les sorciers, car il faut considérer l'esprit qui les anime. Pour eux, il y avait une sorte d'assimilation entre le dieu *Jaho*, le dieu Sabaoth et l'âne ; peut-être le nom de Jean, signifiant : « c'est un autre âne », aurait été interprété par les magiciens : « c'est un autre ou une autre forme de *Jaho* ou de Sabaoth » (à propos de ce nom, voy. les observations de M. Revillout, *Un Poème satirique*, p. 71 ; *Revue égyptologique*, t. VI, p. 60 ; cf. mes *Études sur la sorcellerie*, dans les *Mém. de l'Inst. égypt.*, t. III, fasc. IV ; King, *The Gnostics and their Remains*, p. 230 et suiv.).

1. Voy. *Actes*, XVIII, 24, et *I Corinthiens*, X ; cf. les observations de M. Revillout, *Mélanges d'Archéologie*, t. III, p. 40, et *Revue égyptologique*, t. I, p. 172, et le *Roman de Setna*, p. 37, et mes *Études sur la sorcellerie* ; voy. Renan, *Histoire des origines du Christianisme*.

2. Voy. King, *The Gnostics and their Remains*, p. 117.

3. On peut rejeter la théorie selon laquelle le dieu Abrasaks serait une création de Basilide et supposer la rédaction du papyrus un peu

Ainsi, si l'on fait remonter plus haut la date de la rédaction du papyrus, on sort complètement de l'influence du christianisme et de l'époque du dieu Abrasaks. Si l'on suppose que le papyrus fut rédigé à une époque plus tardive, on devra trouver plus de traces du christianisme, et on sera dans un milieu des croyances valentiniennes, dont fait écho la Pistis Sophia. C'est à cause de ces réflexions que nous avons supposé le moment le plus d'accord avec les idées générales du papyrus être au commencement du IIe siècle, ou, peut-être, vers l'an 125, et que ce fut alors que le sorcier rédigea ses notes[1].

Enfin, en terminant, du moment qu'on admet que, dans des formules du papyrus, Jésus et Jean sont invoqués, on aurait probablement des exemples parmi les plus anciens, sinon les plus anciens, sur un document original, des allusions à la religion chrétienne, la mention d'un apôtre et le nom du fondateur du grand mouvement qui était destiné à chasser devant lui, comme un tourbillon, les débris des croyances du vieux monde mort. Les passages du papyrus qui ont conservé, peut-être, un écho de la prédication de saint Marc ou de ses disciples en Égypte annonçant la religion naissante, sont comme des lueurs d'éclairs qu'on voit à l'horizon et qui précèdent le cyclone.

Ghizeh, août-septembre 1893.

antérieure, ou bien que ce nom aurait été introduit dans des notes ou formules rédigées dont le sorcier s'est servi ; voy. mes observations dans mes *Études sur la sorcellerie*. Quant à la langue et aux formes paléographiques employées dans le papyrus, elles laissent la question indécise.

1. Voy. Brugsch, *Grammaire démotique*, p. 5, et Max Müller, *Recueil de Travaux*, t. VIII, p. 172 ; cf. mes *Études sur la sorcellerie*.

II. — QUELQUES OBSERVATIONS SUR LES ÉTUDES SUR LA SORCELLERIE

Page 347. — Il parait que c'est M. le Dr Pleyte qui aurait reconnu que le commencement du fragment de Leyde se trouve sur celui de Londres[1].

Page 349. — « Comme les gnostiques, en général, connaissaient la Bible », ajoutez : « Les actes gnostiques ne » cherchèrent dans l'hébreu que des mots magiques pour » les amulettes et les pratiques de théurgie. Lucien parle » de l'hébreu comme d'un jargon qui ne sert que pour les » enchantements[2] ».

Page 351, IIIe colonne du papyrus. — Quant aux substances qu'on mettait sur le feu pour faire apparaître des êtres surnaturels, il est probable que ces substances, brûlées dans un endroit clos, produisaient des émanations qui causaient des étourdissements, des vertiges, aux personnes renfermées dans la chambre, et les portaient à des hallucinations. Quant à la fiente brûlée d'un taureau, les émanations qui en résulteraient dépendraient naturellement beaucoup de ce que l'animal aurait mangé[3].

1. Hess, *Der gnostische Papyrus von London, Einleitung*, p. IX.
2. Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, p. 159-160.
3. Page 352, n. 2, lig. 1-5; dernier mot du passage phénicien, lisez *resch* au lieu de *bet*.

Page 355, lig. 1-18; « sur la mèche », voyez Revillout, *Un Poème satirique*, p. 45-46.

Page 357, lig. 1-21; j'espère revenir sur cette question.

Page 358. — Sur le fragment de Leyde on voit, en écriture secrète, le signe *a*, première lettre du mot *amult* « chouette »[1].

Page 367, XXVe (XVI) colonne du papyrus[2]. — Quant à la grande formule de malédiction ayant pour but de donner une maladie à la personne maudite, on doit se rappeler que, chez les anciens Égyptiens, on croyait que les maladies « étaient souvent produites par des esprits malfaisants » qui entraient dans le corps de l'homme et trahissaient » leur présence par des désordres plus ou moins graves[3] ». La formule a donc pour but de donner une maladie à la personne maudite, mais on croyait que c'était l'esprit malfaisant, le démon, qui est sous la puissance de la formule qui rendrait malade la personne maudite[4].

Page 372, XI V^e (V). — Dans la recette médicale, il est probable qu'au lieu de « l'eau de ronce dans du vinaigre »

1. Voy. col. XXXIX (XX), cf. *Recueil de Travaux*, t. I, p. 25. A l'avant-dernière ligne de la page 358, aux mots : « le lexique copte », ajoutez : « et peut-être grec ».

Page 359, col. XIV (V), XV (VI), cf. Revillout, *Setna*, p. 38, note.

Page 360, n. 1; lisez 310 au lieu de 130.

Page 361, col. XVIII (IX), lig. 22-25 de la formule (voy. Hess, *Setna*, p. 3); lig. 25 de la page 361 : « qui demeure », le texte porte littéralement : « qui tu demeures », cf. p. 362, lig. 19.

Page 365, note, lig. 7; lisez : « il est question des », cf. Maspero, *Contes populaires*, p. 69, n. 1, et p. 168, n. 2.

Page 367, lig. 8 et suiv.; voy. Revillout, *Setna*, p. 36, et Hess, *Setna*, p. 44.

2. Voyez Revillout, *Le Roman de Setna*, p. 12, note.

3. Maspero, *Histoire ancienne*, p. 77.

4. Page 371, col. X (I); voy. Hess, *Setna*, p. 3 et p. 372, col. XI (II); cf. Brugsch, *Die Ægyptologie*, p. 392 et 397.

Page 372, n. 1; ajoutez : Voyez Max Müller, *Recueil de Travaux*, t. VIII, p. 174; cf. Hess, *Setna*, p. 58.

Textes de certaines citations faites des "Notes d'un sorcier"

I

II

III

1 2 3 4 5 6

IV

V

VI

VII

VIII

IX

X

XI

il vaudrait mieux traduire le passage[1] « eau (sève) de la plante... dans de la bière[2] ».

Page 391. — Relatif à Jonas, « il est raconté qu'une » vigne poussa pour lui ombrager la tête, que la vigne » mourut et que Jonas s'en affligea beaucoup ». Lorsqu'on prenait au sérieux la narration des aventures de Jonas, on était très préoccupé à déterminer quelle était la plante qui aurait ombragé le prophète. Le texte hébreu la désigne par le mot *qiqayon,* et la version des Septante traduit ce mot par κολόκυνθα « citrouille », d'où la « cucurbita » de l'ancienne italique. Saint Jérôme le rend par « hedera ». On pense généralement aujourd'hui que la plante indiquée par le mot *qiqayon* est le « ricinus ». Dans ce cas, ce qui est raconté dans le *Livre de Jonas* au sujet de cette plante serait bien conforme à la botanique. Le ricin est une plante qui croît rapidement, puis, s'il est endommagé, se dessèche très vite, car la tige n'est pas en bois, mais pulpeuse[3].

1. Voy. Revillout, *Un Poème satirique,* p. 224, et Hess, *Setna,* p. 67, 68.

2. Page 375, lig. 11; lisez : « à la fabrication d'une portion ».

Page 381, lig. 7 : « extra-foras »; lig. 17, au lieu du signe hiéroglyphique *ter*, lisez : *ar*.

Page 382 : « Adonaï comme le dieu puissant des tempêtes (?) ». Voy. *Psaumes,* LXXXIX, 10, cf. LXV, 8, et CVII, 29.

Page 383; lisez : « après Isaïe, Jérémie et Ézéchiel sont ceux qu'on est convenu à compter parmi les douze petits prophètes »; lig. 16 : peut-être, dans l'idée du narrateur : la scène est censée se passer sur le côté égyptien.

Page 385, lig. 5; lisez : « ce qu'il fallait lui faire ».

Page 388, n. 2 : « Plebi sub pœna mortis ejus pronunciatio vetita fuit », Buxtorf, *Lexicon hebraicum et chaldaicum*, p. 160.

3. Pour cette question, voy. Vigouroux, *Manuel biblique*, § 1092; cf. Gesenius, *Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch*, p. 734; Wiedemann, *Herodots Zweites Buch*, p. 382; Böhme, *Die Composition des Buches Jona*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1887, p. 248 s.; Fournier, *Sur la traduction par saint Jérôme*

En supposant qu'il s'agit du ricin, on peut bien être d'accord avec la nature, mais on ne serait pas tout à fait d'accord avec l'esprit de la narration, où il s'agit bien plutôt d'un miracle, d'une plante miraculeuse[1].

Le texte hébreu actuel du *Livre de Jonas* paraît être d'après un manuscrit qu'on aurait choisi, on ne saurait pas trop dire pourquoi[2], parmi bien d'autres où fut raconté, probablement avec de fortes variantes, la légende ou le conte de Jonas. Il est probable que, dans une forme de la narration peut-être parmi les plus anciennes, c'était bien un ricin qui poussait, puis se desséchait ; fait naturel qui aurait dû avoir frappé l'attention d'un observateur quelconque et lui aurait inspiré la belle parabole dont le texte actuel nous a conservé l'écho. Puis, le fait naturel aurait été transformé en miracle, car un ricin qui pousse rapidement, puis, endommagé, se dessèche en peu de temps, n'est pas un miracle, c'est plutôt un hasard ; dans la version qui aurait voulu qu'il s'agît d'un miracle, on aurait supposé que c'était une plante grimpante quelconque, une vigne. Puis, enfin, la version naturelle aurait été combinée avec la version miraculeuse, ou bien on aurait voulu expliquer celle-ci par celle-là. En tout cas, il paraît bien qu'on est revenu à l'idée plus ancienne que la plante dont il s'agit était un ricin, d'où l'image hybride de la version actuelle : un ricin qui poussait et se desséchait rapidement, miraculeusement.

Dans notre étude sur la sorcellerie, pour être d'accord avec l'esprit de la narration, nous avons dit qu'une « vigne poussait » ; peut-être il vaudrait mieux, pour ne pas faire

d'un passage de Jonas, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1895, p. 254 s. Cf. Loret, *La Flore pharaonique*, § 47.

1. Voy. Fournier, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1895, t. I, p. 267 s.

2. Peut-être avec des psaumes (voy. *Notice sur M. Renan*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1893, p. 34[; cf. p. 140 sqq. du présent volume]).

violence au mot à mot du texte hébreu, et en même temps rester d'accord avec l'esprit de la narration, dire : « une plante poussait », puis que « la plante mourait », en laissant indécise la question à savoir de quelle espèce de plante il s'agit[1].

Voilà, Messieurs, quelques petites notes justificatives ou supplémentaires ; j'espère qu'elles ne seront pas sans intérêt. Dans mes études sur la sorcellerie, il m'a semblé intéressant de faire revivre des croyances populaires d'autrefois et d'assister en quelque sorte à l'arrivée du christianisme en Égypte. Quant à la question qui aurait dû très vivement intéresser des personnes qui s'occupent d'archéologie chrétienne, quelle fut la véritable prononciation du nom du fondateur du christianisme ? Nous avons rappelé à ce sujet que les Notes d'un sorcier semblent indiquer que son nom était *iési* = ⲓⲉⲥⲓ.

Ghizeh, février 1897.

1. Page 393, n. 1, lig. 3; lisez : « Pené Baâl ».

Page 394, n. 1; lisez : « un rédacteur »; lig. 5, lisez : « mimé é braddâga ».

Page 397, lig. 23; lisez : « à l'époque des Juges, de Moïse ».

Page 400, n. 5; lisez : 377 au lieu de 376.

Page 404, n. 1; cf. Revillout, *Le Roman de Setna*, p. 301, note, et *Un Poème satirique*, p. 85 s.

Page 405, lig. 4; j'espère revenir sur cette question; lig. 10, lisez *hé* au lieu de *het*.

Page 408, n. 2; *Revue égyptologique*, t. IV, p. 100.

Page 410, lig. 1; lisez : *Hébreux*, XI, 3, c, 1, 2, lig. 8 et s.

Page 413, lig. 23; lisez : « qu'un nombre », et ajoutez à la note 3 : « Voy. Buxtorf, *Lexicon hebraicum et chaldaicum*, p. 160 s. »

Page 419, lig. 15. Peut-être les sorciers connaissaient-ils la version de la légende de Jonas, telle qu'on l'aurait racontée, probablement, dans la version complémentaire, où l'on aurait, dit-on, calmé la tempête en invoquant Adonaï.

PETITES ÉTUDES ARCHÉOLOGIQUES[1]

I. — Les lois régissant l'emploi des couleurs chez les anciens Égyptiens au point de vue décoratif[2].

Pour ce qui concerne le choix des couleurs sur des signes hiéroglyphiques, on peut distinguer deux catégories de textes[3] :

1° Ceux où tous les caractères sont représentés d'une même couleur. Notons qu'on aimait, surtout sous l'ancien empire, à colorier des textes entiers en vert ou bleu, et ce ne fut que plus tard que les textes en jaune (et noir) furent plus fréquents.

2° Les textes où des signes hiéroglyphiques sont de couleurs différentes : — cette catégorie donne lieu à quelques observations.

1. Publiées dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 3e série, 1897, t. VIII, p. 189-198.

2. Note à ajouter à mes Études, *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1896, p. 280, ligne 2[; cf. p. 322 du présent volume]. Voy. les observations dans Champollion, *Grammaire égyptienne*, § 10 et suiv., et cf. E. de Rougé, *Chrestomathie*, I, § 4. — Sur divers documents au Musée de Ghizeh, les textes furent tracés en rouge, puis on appliqua le vert, enfin le noir. Notons qu'on voit des figures coiffées en rouge, tandis que le visage est en vert, et ailleurs des coiffures vertes, tandis que le visage est rouge, — règle décorative, couleurs complémentaires. Ces observations sont des résultats des études des textes au Musée de Ghizeh.

3. C'est-à-dire des textes qu'on traduit.

Règle générale. — Quel que fût le nombre des couleurs employées, une fois qu'on avait choisi telle ou telle couleur, ou couleurs, pour tel ou tel signe, on devait continuer à colorier ce signe, toutes les fois qu'il se trouvait sur le document, de la même couleur ou façon que celle qu'on avait choisie[1].

Règles particulières. — *a)* Les signes hiéroglyphiques dessinés, ou qui représentent des parties du corps humain, sont représentés de couleur rouge[2] ; on trouve peu d'exceptions à cette règle, même dès l'ancien empire. — *b)* On semble avoir eu une sorte d'inclination à représenter les plantes de couleur verte[3].

Observations. — Certains signes sont, souvent, de couleur rouge ; par exemple, le soleil, le signe *n* (couronne rouge), les signes *s*, etc. Sur certains documents, on trouve l'étoile représentée habituellement de couleur verte[4]. Nous croyons que ces observations sont suffisantes pour établir les règles d'après lesquelles les anciens Égyptiens employaient les couleurs dans la coloration des textes hiéroglyphiques[5].

1. Le même signe répété, côte à côte, peut être de couleur différente.

2. Origine : les hommes sont rouges. Il y a une exception frappante : la face *(her)* n'est pas représentée rouge. Quelquefois on la voit de couleur jaune ; face de femme, les femmes sont souvent représentées de couleur jaune. Rappelons un fait très connu, le commencement des paragraphes (sur papyrus) est souvent en rouge.

3. D'après nature.

4. On disait que les étoiles sont vertes, voy. *Bulletin*, 1896, p. 288 (note), fin ; 1894, p. 180 ; cf. 1895, p. 260, note 5.

5. Relativement à la planche qui accompagne mon Étude (*Bulletin*, 1896, p. 301 et suiv.), à la figure V, là où la planche porte un bleu pâle, sur l'original on voit un bleu plus foncé (fig. VI). Quant à la couleur bleu pâle, sur ce signe, — sur l'original c'est un bleu plus clair tournant légèrement vers le verdâtre (fig. VIII), — elle est donnée d'après divers exemples qu'on voit sur les sarcophages des grands prêtres d'Ammon au Musée de Ghizeh (fig. IX), et d'après le papyrus n° 587, au Musée de Ghizeh. Le disque est ovale, d'après nature, mais pas

II. — La formule pour empêcher un naufrage.

Dans les Notes d'un sorcier[1], il y a une formule ayant pour but de prévenir un naufrage. Sur le fac-similé, on voit quelques signes qui m'ont beaucoup embarrassé[2]; le contexte indique le sens général, mais rendre compte de ces certains caractères m'a paru bien difficile. Pour savoir s'il n'y avait pas de fautes dans le fac-similé, je me suis adressé à M. Hess, qui a vu le papyrus où se trouve le texte original. M. Hess a bien voulu me donner une copie de la formule faite d'après[3] une copie de l'original

autant qu'il est représenté sur la planche. Horus doit avoir, à la main droite, un fouet. Il est représenté portant la main gauche à la bouche, la main fermée et le petit pouce étendu vers la bouche; il est assis sur un bloc, non droit en haut, mais qui touche le corps (fig. X), et le tout est colorié d'après diverses représentations au Musée de Ghizeh. On voit souvent le défunt en rouge et les divinités qui l'accompagnent en vert. Thot est quelquefois représenté vert et rouge, tête verte, le corps, les bras et les jambes rouges, allusion à son double rôle, de ce monde et de l'autre. Planche, fig. VIII; cf. *Genèse*, III, 17, IV, 11, etc., fig. X; *Psaumes*, XLIX, 15; *Job*, XVIII, 13. A propos des couleurs du soleil, voy. les observations sur le sarcophage, salle 79 (mur sud), n° B 188 du couvercle à côté; cf. sarcophage (cuve) n° 1146. J'espère revenir sur cette question.

1. *Études sur la sorcellerie ou le rôle que la Bible a joué chez les sorciers*, dans les *Mémoires de l'Institut égyptien*, t. III, fasc. IV, p. 377 et suiv.

2. Les colonnes I à X (recto) et I à IX (verso) sont publiées dans Hess, *Der gnostische Papyrus von London*, et les colonnes X (I) à XXXI (XXII) (recto) et X (I) à XXXVI (XXVII) (verso) sont publiées dans Leemans, *Le Papyrus démotique n° 65 du Musée de Leyde* (Monuments égyptiens du Musée d'antiquités des Pays-Bas). Le papyrus est analysé dans mes *Études sur la sorcellerie*, précitées. La planche à la fin de cette étude est d'après ces publications, *Bull.*, 1897.

3. Publications de M. Leemans (précitées), col. XV, lig. 5 (verso), col. XXIV, verso du papyrus. Voy. mes *Études sur la sorcellerie*, p. 378.

sur laquelle on lit distinctement *hi-ti-hé(t) en-ti*[1], dont la traduction mot à mot est, naturellement, « sur la proue du navire[2] ». La traduction du passage cité de la formule serait donc : « Ce nom, si tu le profères (étant) sur la proue » du navire, il[3] sera sans naufrage, à cause des noms des » Dioscures qui sont dedans; afin qu'il sauve, tu diras : » *Anuk Adonaï*[4]. »

1. Voy. à la planche (présente note, *Bull.*, 1897), fig. I, où le fac-similé est corrigé d'après la copie de l'original que M. Hess m'a donné.

2. Nous, M. Hess et moi, avons parlé d'une autre hypothèse. La transcription *hi-te-he-(t)* a, en effet, une certaine ressemblance à la préposition *hithé* « devant » (voy. Stern, *Koptische grammatik*, § 575, ante, coram, Peyron, *Lexique*, p. 335). On prononcerait la formule « au-devant du navire », un souhait de « bon voyage », le « bes-Salama » des Arabes de nos jours; ce serait une sorte de développement de l'idée fondamentale qui aurait donné naissance à la formule (voy. mes *Études sur la sorcellerie*). Je ne crois pas devoir discuter cette traduction (cf. Setna, IV, 19, *Khe-te-he(t)-en-te sheré* « au-devant de la barque »; Revillout, p. 213; Hess, p. 140 et suiv.; ici on a *khe*, non pas *hi*, et la préposition est suivie par l'article; cf. Stern, *Gram.*, § 89), ni même relever des difficultés qui s'y opposent, mais garder la traduction littérale : « sur la proue du navire », le mot à mot du texte.

3. *Il*, probablement le navire, peut-être l'*orage*, difficilement le *nom*, la *divinité;* c'est-à-dire, la divinité qui a suscité l'orage ne causera pas de naufrages (?), ou elle fera cesser la tempête.

4. Bien entendu, tout ceci ne modifie en rien le commentaire qui se trouve dans mes *Études sur la sorcellerie*. Nous, M. Hess et moi, avons parlé de la possibilité de lire et traduire le passage (voy. planche, fig. II) « afin qu'il sauve, tu les diras au *vase* d'Adonaï ce qui est écrit en dehors »; *hnau* servait à désigner « ... l'évocation elle-même, soit l'apparition qui suivait l'évocation » (Maspero, *Recueil de Travaux*, t. I, p. 20 et suiv.), c'est-à-dire, « tu les diras pour évoquer Adonaï ». Ce serait bien selon les croyances de ces temps-là, une théophanie d'Adonaï (Yaho, Jéhovah), comme, dans la Bible, il se manifeste sous la forme d'une flamme ou feu, d'où la raison qu'on l'aurait assimilé aux Dioscures. Mais cette explication est grammaticalement inadmissible. La signification des noms divins au commencement de la colonne ne me paraît être associée, ni avec la mer, ni à des tempêtes, ni à des naufrages; de plus, la formule est au singulier. Quant au mot *Anuk*,

Le sorcier devait être sur la proue du navire quand il le prononçait. On explique la puissance magique de ce nom en disant que les noms des Dioscures, c'est-à-dire les Dioscures eux-mêmes, sont en lui. On sait, par nombre de textes bibliques, qu'Adonaï est un dieu qui suscite et qui calme à son gré les tempêtes. C'est une divinité puissante sur les tempêtes ; elle peut détruire ou épargner les navires, mais elle ne les sauve pas. « Les Dioscures étaient considérés comme des protecteurs des navires dans les tempêtes » et « annonçaient la fin des tempêtes en se manifestant par ou sous la forme de flammes brillant à l'extrémité des mâts des navires ».

Nous avons déjà cité des exemples où Adonaï et les

on est presque tenté, par moments, de lire *aenun*, c'est-à-dire *anna* (cf. Anna, *Jonas*, I, 14, et l'arabe *ana*). Le mot Anuk est écrit sous une dizaine de formes différentes dans le papyrus (cf. planche, fig. III). Celle qui nous occupe (voy. planche, III, 6, *Bull.*, 1897) serait une sorte de combinaison des formes les plus employées (voy. planche, fig. III); les trois signes qui se trouvent deux entre les signes *A* et *Nu*, l'un après le signe *Nu*, sont écrits d'une manière analogue à la planche V, lig. 9 (fig. III, 5). Nous avons déjà constaté que la formule contient un certain nombre de fautes paléographiques (voy. *Études*, p. 381). Il est probable que le mot *anuk* se trouvait écrit dans un manuscrit que le sorcier copiait tel qu'on le voit à la colonne V, lig. 9 ; le magicien aurait écrit d'abord le signe A, puis copié le reste des signes tels qu'il les voyait, sauf qu'il aurait donné à l'avant-dernier signe la forme qu'on trouve habituellement quand l'A initial est écrit. *Anuk* « je suis », suivi par le nom d'une divinité (ou des divinités), est le mot habituel, consacré et constamment employé par les sorciers pour s'identifier avec, et pour s'assimiler à une divinité (ou à des divinités), pour l'évoquer (ou les évoquer), et dont on trouve un nombre d'exemples dans les formules des papyrus. Le sorcier aimait beaucoup à insérer des gloses, à donner des justifications aux affirmations, à citer des précédents (voy. *Bulletin*, 1897, p. 71 et suiv. ; l'origine égyptienne serait conforme au Talmud), cf. Renan, *Église chrétienne*, p. 374). La formule pour empêcher un naufrage n'est qu'un résumé succinct des résultats ; je me propose de revenir sur ces questions en citant des exemples à l'appui des affirmations.

Dioscures sont invoqués pendant une tempête pour la calmer ; le sorcier[1] semble donc avoir bien compris le rôle qu'on attribuait et à Adonaï et aux Dioscures[2]. Un certain nombre des mentions dans les Notes d'un sorcier attestent qu'on attachait beaucoup d'importance à l'endroit où le magicien devait se trouver quand il profère une formule[3]. Sur un navire, la place par excellence, l'endroit que les magiciens auraient, indubitablement, choisi pour invoquer une divinité, à l'approche ou pendant une tempête, c'est la proue; c'est de là que le sorcier devrait proférer la formule destinée à calmer les flots et les vents[4].

Ainsi, sur mer, à l'approche, ou pendant une tempête, un magicien devrait aller à la proue du navire et, de là, proférer au-devant du cyclone la formule toute-puissante : *Anuk Adonaï*. Alors, selon les croyances de ces temps-là, la tempête devait cesser et les Dioscures, les *Malakin* de la divinité invoquée, annonçaient, en se manifestant sous la forme de petites flammes au bout des mâts du navire, que tout danger était passé.

III. — Les débuts du Christianisme en Égypte.

Dans une des formules conservées par les Notes d'un sorcier, le magicien invoque *Ioané* ou *Ioanné*. Lors de la lecture de notes complémentaires à mes Études sur la sorcellerie[5],

1. Ou les sorciers.
2. Voy. mes *Études sur la sorcellerie*.
3. Le temps aussi quand la formule devrait être prononcée, ainsi que l'atteste un nombre de mentions dans les formules du papyrus.
4. Peut-être, par extension de la conception de la formule prototype, on aurait employé la formule en d'autres circonstances, telle, par exemple, en approchant un côté rocheux, mais, bien entendu, la mer serait agitée, peut-être encore en d'autres circonstances.
5. *Bulletin de l'Institut égyptien*, avril 1897, p. 67[; cf. p. 352 sqq. du

M. Gay-Lussac me demanda si je croyais que c'était bien de Jean, l'apôtre, qu'il s'agissait, plutôt que de Jean-Baptiste. Je répondis que je préférais reconnaître que le sorcier invoquait Jean, le fils de Zébédée, et voici l'exposé des divers raisonnements et faits dont j'ai parlé, qui m'ont amené à cette conclusion et qui me la font maintenir. La carrière de Jean-Baptiste paraît avoir été courte et, autant que nous entrevoyons le rôle qu'il joua, il ne fit rien qui l'aurait fait entrer dans le panthéon des magiciens. Il ne faut pas perdre de vue, pourtant, qu'en son temps on le regardait comme un prophète, mais il ne fit pas de miracles[1]. Le souvenir de Jean-Baptiste aura été gardé pieusement, avec bien d'autres réminiscences, au sein de la famille chrétienne, car, probablement, « les principaux » apôtres avaient été disciples de Jean-Baptiste avant de » l'être de Jésus »[2]. La vénération de Jean-Baptiste grandit avec le christianisme et ce fut alors qu'il devint un personnage célèbre, mais, au moment de la rédaction des Notes d'un sorcier, au commencement du IIe siècle, il devait être bien peu connu en dehors du christianisme, et tout nous porterait à le croire inconnu aux magiciens d'Égypte. En tout cas, en ce temps-là, sa mémoire aurait disparu, comme l'étoile du matin au lever du soleil, devant la gloire de son homonyme, Jean l'apôtre.

Les rapports intimes, la confraternité intellectuelle, si l'on peut s'exprimer de la sorte, qui paraît avoir existé entre les gens d'Éphèse et ceux d'Alexandrie, ont dû avoir fait, et cela de bonne heure, de Jean l'apôtre, un personnage bien connu dans cette dernière ville. Les analogies qu'on peut relever entre l'Évangile qui lui est attribué et le Poimandrès des livres hermétiques, et même certaines

présent volume]. *Notes d'un sorcier*, XXVII (XVIII), 35. Voy. pl., fig. IV.

1. *Luc*, VII, 28, et *Jean*, X, 41.
2. Renan, *Vie de Jésus*, p. 483.

expressions des formules du papyrus[1], font voir qu'il a pu être bien agréé chez les gnostiques en Égypte, et que l'*Apocalypse* était connue, directement ou non, des magiciens assurément, au moment de la rédaction des Notes d'un sorcier. La tradition, par un cycle de légendes, avait entouré comme d'une auréole le souvenir de Jean l'apôtre, et tout nous porte à croire que les magiciens ne pouvaient manquer d'évoquer son ombre de chez les mânes, comme étant celle d'un de leurs prédécesseurs les plus célèbres. Nous avons reconnu qu'on invoquait Jésus[2] et Jean, ce qui constitue le

1. Dans les *Actes des Apôtres* (XIX, 19, voy. mes *Études sur la sorcellerie*, p. 345 et suiv.), on parle, précisément à Éphèse, des écrits sur la sorcellerie, selon toute probabilité, analogues à celui qui nous occupe. On reconnaît des analogies frappantes entre, d'un côté, le Poimandrès des livres hermétiques et le quatrième évangile (voy. Ménard, *Hermès trismégiste*, p. LIV et suiv.) et, de l'autre côté, des croyances des livres hermétiques et des formules du papyrus (voy. Maspero, *Recueil de Travaux*, t. I, p. 21, note 7). D'ailleurs certaines expressions particulières du quatrième évangile, telles que « vérité, lumière, ténèbres », etc. (voy. Renan, *Vie de Jésus*, p. LXXIX), semblent avoir été, ainsi que l'attestent des formules du papyrus, familières aux sorciers. Des prédécesseurs qui avaient rédigé des notes dont le sorcier, l'écrivain du papyrus, s'est servi, auraient pu avoir connu personnellement saint Marc, et, si les hasards de la vie les avaient amenés à Éphèse, ils auraient pu, ou dû, y avoir connu les disciples de Marc et de Jean. Nous signalons ces faits et espérons les développer dans une discussion spéciale; peut-être les croyances courantes alors en Égypte ont-elles laissé plus de traces qu'on ne le croit généralement dans les écrits attribués à Jean l'apôtre. Par moments on se demande si le chapitre VI du quatrième évangile (particulièrement à partir du verset 47 et suiv.) n'a pas été écrit sous l'influence égyptienne (cf. *Apocalypse*, LI, 11, etc., et l'égyptien « mourir de nouveau dans l'autre monde »; cf. l'égyptien *serref* et le biblique *seraf*. Voy. *Bull.*, 1897, p. 68 et suiv.[; cf. p. 368 du présent volume].

2. Le texte porte : « Iési (Jésus) a (est) tremblé la terre » (peut-être « celui qui fait trembler la terre » ou « étant un tremblement de terre »), « autre terre » (*Papyrus*, XVIII, 21) (cf. 17 et VIII, 6 et suiv., et XIX, 25); cf. *Matth.*, XXVII, 51 et 54, XXVIII, 2 (*Hébreux*, II, 5, 2; *Pierre*, III, 13; *Apocalypse*, XXI, 1); cf. *Marc*, XVI, 19); cf. encore *Isaïe*, LXV, 17; LXVI, 22, etc.; *Lucius* (Luc); cf. *Papyrus*, VII, 26; cf. *Philippe*

fait capital que les magiciens invoquaient des personnages célèbres du christianisme. Il est vrai que ceux-là sont parmi les premiers dont on devait avoir eu connaissance, mais, du fait qu'ils sont invoqués, il ressort que les sorciers connaissaient l'existence du christianisme. Il est évident que leurs connaissances à cet égard ne devaient pas être si restreintes, mais qu'elles s'étendaient au delà, et, par suite, qu'il doit être possible d'en trouver des traces. Avec Jésus et Jean, le personnage le plus important du christianisme est Pierre, compagnon de Jean et qui paraît avoir eu des rapports des plus intimes avec Marc, à qui la tradition attribue la fondation de l'Église d'Alexandrie[1]. Donc, puisque les sorciers invoquaient Jésus et Jean, on peut supposer, avec vraisemblance, qu'ils devaient également invoquer Pierre.

Dans une formule on invoque *Pétéri, pater-énphé*[2]. Pris isolément, ce passage paraît être sans importance ; mais, du moment que nous reconnaissons que Jésus et Jean étaient invoqués, en faisant une étude approfondie de la formule, elle devient des plus intéressantes, car, ainsi que nous l'avons dit, ce passage semble venir à l'appui de l'interprétation que, dans l'invocation de *Ioané* ou *Ioanné*, c'est bien de Jean l'apôtre qu'il s'agit.

Voici maintenant la discussion dont nous avons parlé et qui vient à l'appui de cette conclusion.

Les magiciens semblent avoir attaché beaucoup d'importance à la formule *Pétéri, pater-énphé* (ou *émphé*), car on la

(Philémon), XXVIII, 4 et 13, Nasira, cf. *Nazarien*, VII, 28. J'espère revenir en détail sur cette question.

1. Cf. Max de Zogheb, *L'Église d'Alexandrie*, dans le *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1894, p. 7 et suiv. ; Renan, *Vie de Jésus*, p. LIV (cf. p. LXVI et suiv.). Si saint Marc a réellement prêché en Égypte, ce dont je ne suis nullement sûr, il aurait dû sûrement avoir souvent parlé de Pierre (?).

2. *Notes d'un sorcier*, colonne V, ligne 17 ; planche, fig. VI. *Pétéri* et *Pater-énphé* (ou *émphé*) sont suivis du signe « bis ».

trouve quatre fois dans le papyrus[1]. Elle paraît faire partie, ou, peut-être mieux, elle aurait été interpolée dans une sorte de formule qui montre de fortes traces de l'influence biblique[2]. Il y est question du dieu qui demeure dans le feu, qui s'est révélé à Moïse, c'est-à-dire Adonaï (Yaho-Jéhovah). On y parle du feu qui ne s'éteint pas, et on s'est inspiré, évidemment, de l'épisode du buisson ardent qui ne se consumait pas. Sont aussi invoqués Joël, Aniël, Baal, Jean et enfin Jésus, Pétéri, pater-énphé (ou émphé)[3]. Il ne faut pas perdre de vue que les magiciens n'invoquaient pas des noms propres[4], ni des mots ou des expressions vides de sens. Il fallait, pour eux, que le nom fût bien celui d'un personnage célèbre dont l'ombre fût évoquée, que le nom personnifiât une puissance quelconque qui leur servirait, ou, enfin, fût celui d'une divinité qui répondrait à l'appel. Par le fait que Jésus et Jean sont invoqués, nous sommes amenés à croire que, dans l'invocation de Pétéri, c'est bien saint Pierre dont il s'agissait[5]; Jésus, Jean et Pierre font

1. Colonnes V, lig. 17; VII, lig. 13; XIX (X), lig. 9 et 31. Planches VI-IX.

2. On trouve cette formule, sous diverses formes, V, 9 et suiv., particulièrement 12, 23; VII, 8 et suiv.; XIX (X), 1 et suiv., petite invocation, 24-26; cf. VII, 6 et suiv., XVIII (IX), 20-21, 16 et suiv.; voy. Hess, *Der gnostische Papyrus von London, Einleitung;* cf. mes *Études sur la sorcellerie*, p. 353 et suiv., et 361 et suiv. Page 362, lig. 1 et 8, lisez « feu » au lieu de « dieu ».

3. *Joël*, col. V, 11 (pl., fig. X), Aniël, Baal; voy. mes *Études sur la sorcellerie*, p. 410, 412; *Jésus*, XVIII (IX), 21; XIX (X), 25; cf. VII, 6 et suiv.; XVIII (IX), 17 (pl., fig. V), Pétéri, pater-énphe ou émphé; col. V, etc. (pl., fig. VI, etc.).

4. On ne trouve pas invoqué, dans les formules du papyrus, de nom propre en usage courant au moment de la rédaction, ni égyptien, ni grec, pas même le nom d'un roi.

5. On s'attendrait à trouver le grec *Petros* (latin *Petrus*) transcrit *Petrus* (cf. Brugsch, *Grammaire démotique*, § 124), ce qui m'a fait hésiter pendant longtemps à reconnaître une mention de saint Pierre. L'importance que le sorcier semble attacher à l'invocation de *Pétéri*

une suite très naturelle et qui est bien d'accord avec ce qu'on doit trouver dans un document écrit en Égypte vers le commencement du IIe siècle de l'ère chrétienne.

Quant à l'invocation de *pater* « père », ce nom est très souvent employé dans le langage du Nouveau Testament, de même que chez les gnostiques, à désigner Dieu. Chez les sorciers, *pater* « père » (= « dieu ») paraît avoir été qualifié d'*énphé* (ou *émphé*).

Ainsi, les sorciers invoquaient *Pétéri, pater énphé* (ou *émphé*). En ce qui regarde ce dernier mot, on voit, par le déterminatif, qu'on l'aurait considéré comme s'appliquant à un personnage auguste, ou à une divinité. On le trouve écrit tantôt *énphé*, tantôt *émphé*; la signification, en égyptien, de *énphé* est *é (au)* « être », *n (ne)* « les » et *phé* « ciel », ou, à cause de l'article pluriel, « cieux » ; dans *émphé, m* serait la préposition « en, dans ». Le sorcier, lui-même, paraît avoir considéré les deux mots *énphé* et *émphé* comme synonymes, ou mieux comme deux formes d'un même mot, car il a fait une annotation sur le bord du papyrus *énphé* B[1], c'est-à-dire, *énphé* est la seconde forme[2] ; on trouve

« Pierre » (vu le nombre de fois qu'on le trouve dans le papyrus) serait un indice favorable à la tradition qui voudrait que Marc soit venu en Égypte et qu'il ait fondé l'Église d'Alexandrie : car il aurait dû parler souvent de Pierre. Mais on trouve la terminaison *i*, aux noms *Iési* et « Jésus », et *Lotèli*, forme pleine du nom de Lot (probablement); peut-être *i* est une terminaison sémitique (ethnique ?) qu'on avait ajoutée aux noms propres. C'est précisément par les Sémites que les personnages du christianisme auraient dû être connus aux Égyptiens, mais peut-être la terminaison *i* a-t-elle été ajoutée par un sorcier (ou des sorciers).

1. Colonnes V et VI, voy. la planche, fig. VI.

2. On serait tenté de croire que l'N de *énphé* aurait été changé en M devant le P (ou PH); voy. Stern, *Gram.*, §§ 65, 66. Peut-être l'N de *émnphé* aurait été assimilé au *phé* (voy. § 68). Mais le sorcier paraît avoir pris soin de noter qu'il y a deux formes et que *énphé* en est la seconde. *Énphé* ou *émphé* seul n'ont de sens complet ni l'un ni l'autre; ce n'est que quand ils sont réunis et qu'on reconnaît comme prototype

d'ailleurs *émphé* employé dans la composition de divers noms des divinités invoqués par le sorcier. Un autre nom, d'une formation analogue, est *émpto*. Ici la préposition et l'article sont tous les deux exprimés. Ces faits nous porteraient à réunir dans un seul mot *énphé* et *émphé*, et à reconnaître comme prototype *émnphé*. Lorsque nous recherchons l'origine de ce nom ou expression qui paraît avoir servi à qualifier *pater*, il en ressort un fait des plus intéressants et qui se rattache intimement au sujet que nous traitons, l'arrivée du christianisme en Égypte.

Émnphé signifie, en égyptien, « étant dans les cieux », ce qui revient à dire « qui es aux cieux », et on peut traduire l'invocation : « O saint Pierre ! O Père qui es aux cieux ! » Ainsi saint Pierre et « *Pater noster, qui es in cœlis* »[1] sont invoqués. Nous voilà, dirait-on, en plein christianisme, ou gnosticisme; c'en est un écho, indubitable. Le magicien[2] se serait vaguement rendu compte de quoi il s'agissait; on voit par les déterminatifs qu'on aurait reconnu que Jésus, Jean et Pierre, et même le « Père qui est au cieux », sont des personnages augustes, peut-être même des divinités, mais l'étymologie grotesque qu'on aurait donnée au nom de Jean[3] et la façon dont on aurait mal compris l'invocation « notre Père qui es aux cieux »[4]

émphé « étant dans les cieux », qu'ils ont une signification satisfaisante (de même formation que *émpto*).

1. *Matthieu*, VI, 9.

2. Ou « les magiciens ».

3. *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1897, p. 75[; cf. p. 364, note 2, du présent volume].

4. Par le déterminatif on voit qu'on aurait cru que, dans le mot *pater*, il s'agissait d'un homme. On l'aurait, probablement, assimilé au mot grec *pater* « père », on aurait traduit l'expression « qui es aux cieux » en égyptien, puis on aurait assimilé le mot « cieux » au ciel égyptien, personnifié par la déesse *Nout* (le noun). Ensuite, de la traduction *émnphé*, on aurait créé deux divinités *énphé* et *émphé;* mais, antérieurement, le déterminatif divin d'*énphé* (ou *émphé*) aurait dû se rapporter à la phrase

doivent diminuer, notablement, le peu de connaissance du christianisme que nous croyons devoir admettre que les magiciens d'Égypte auraient acquis.

*
* *

Nous avons vu que, parmi les personnages de l'Ancien Testament, les magiciens connaissaient *Abraham* et *Lot*, peut-être même la forme pleine du nom de ce dernier *Lot-el*[1], Moïse et Joël. Quant aux personnages du christianisme, il paraît assez certain que Jésus, Jean et Pierre sont invoqués, et, par suite, que la religion chrétienne aura fait sentir sa présence en Égypte. Mais nous doutons fort que le sorcier eût pu donner un renseignement quelconque, correct, sur ces personnages augustes ou sur le rôle qu'ils avaient joué dans la fondation de la religion naissante, car certes, quand le sorcier mit par écrit les formules conservées dans le texte qu'on possède, le christianisme était encore peu et bien mal compris en Égypte. Les quelques allusions qui y sont conservées sont comme des lueurs d'une flamme encore bien faible et vacillante, mais qui était destinée à se propager bientôt et à éclairer le monde[2].

entière, le « Père qui est aux cieux ». On a bien conservé le sentiment, car « pater » ne prend pas le signe « bis ».

1. Ce nom de Loteli (peut-être Loteri; je ne discute pas la variation de R et L) est des plus intéressants. La signification en serait « celui qui le couvre », l'enveloppe pour le protéger. Peut-être les sorciers auront-ils cru reconnaître une autre signification à ce nom, car *Lot* signifie aussi « opérer secrètement », et *Latin*, « les arts secrets, la magie »; voy. Sander et Trenel, *Dict. hébreu-français*, p. 315 et suiv. Loteli (cf. l'assyr. *ilu*) est la forme pleine de Lot; peut-être ce nom a-t-il été connu des sorciers par une ancienne tradition quelconque. On trouve le dieu Mars invoqué sous les formes pleines et apocopée (XXIX, verso).

2. Tout en admettant que les formules conservées par les Notes d'un sorcier aient passé entre les mains de plusieurs magiciens avant d'être rédigées dans le texte actuel, — les croyances chrétiennes dont font

*
* *

Le magicien demande que les ténèbres s'en aillent et que la lumière jaillisse. La prière du sorcier a été exaucée, car de ces invocations jaillit une lumière des plus vives, dont les rayons traversent l'obscurité des siècles et nous font entrevoir, comme en un tableau, un des épisodes les plus curieux dans l'histoire de la conscience humaine, l'effet que produisit l'arrivée du christianisme en Égypte. Enfin, il faudrait bien l'admettre, il aura eu l'âme et il fut un vrai magicien, le sorcier qui aura eu le pressentiment du rôle immense qu'allait jouer, dans le monde nouveau, l'alors faible secte naissante. Pour surprendre, pour s'emparer de leurs formules toutes-puissantes, il se sera fait agréer dans la famille des premiers chrétiens, ou, peut-être, il aura assisté, inaperçu, à une de ces réunions secrètes de cette mystérieuse communauté d'Alexandrie et d'Éphèse, sur laquelle semble planer l'ombre de saint Jean, et là le magicien aura entendu des incantations, des prières où furent invoqués Iési, Ioanné, Pétéri et d'autres encore que j'aurai l'occasion d'étudier.

peut-être (?) écho certaines formules du papyrus semblent être antérieures à la propagande de saint Paul, — vu l'importance qu'on leur attachait, il est loisible de supposer qu'on ne les avait pas trop dénaturées.

L'ÉCLIPSE DU SOLEIL

ET

LA LUMIÈRE ZODIACALE[1]

Souvent, pendant et après le coucher du soleil, on voit dans le ciel, à l'occident, toute une région rougeâtre[2], puis il survient du nord, du sud et d'en haut, comme un immense nuage ou bien des rideaux qui se ferment, une région verdâtre qui remplace la rougeâtre; il survient ensuite, de la même manière, une région, ou coloration sous la voûte céleste, de couleur jaunâtre qui remplace la verdâtre; enfin le jaunâtre est suivi par une couleur rougeâtre. Pendant que cette scène grandiose de transformation se passe, on voit une bande de couleurs différentes sur le ciel, à l'orient; cette bande se transfère sur le ciel à l'occident et donne une teinte

1. Voy. H. Gruson, *Im Reiche des Lichtes, Sonnen-Zodiakallicht...* 1895 ; Dr E. Franceschi, *Le Crépuscule à Alexandrie*, dans le *Bulletin de la Société khédiviale de Géographie*, IVe série, t. X, et son supplément. — Cf. mes études, *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1893-1896 [; cf. p. 191-196, 221-224, 225-227, 248-272, 321-348, du présent volume]. — Ce mémoire a été publié dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, IIIe série, 1898, t. IX, p. 55-56.

2. Le ciel au moment du lever et du coucher du soleil; voy. la planche qui accompagne mon étude, *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1896, planche, fig. VII.

rosée à la voûte céleste, après que les phénomènes décrits ci-dessus se sont déroulés. A de certaines époques de l'année, on voit sur la voûte céleste, à l'occident, un immense cône de couleur blanchâtre, qui semble être en face de l'endroit qu'occupe, sous l'horizon, le soleil disparu ; cette lumière est nommée la lumière zodiacale.

La cause de cette lumière a donné lieu à diverses hypothèses. La meilleure, peut-être, serait celle qui voudrait l'expliquer par la réfraction de la lumière du soleil par l'atmosphère. En ce cas, il semblerait bien, en effet, qu'aux époques de la néoménie et de la pleine lune, l'attraction de ce corps céleste sur l'atmosphère serait telle qu'elle déplacerait l'atmosphère, de sorte que la lumière zodiacale n'aurait pas lieu.

Je crois avoir observé la lumière zodiacale aux temps de la néoménie et de la pleine lune. J'attendis avec impatience l'éclipse de soleil qui eut lieu le 22 janvier, car alors la terre, la lune et le soleil devant être plus exactement en ligne droite, il en résulte que l'attraction de la lune et du soleil sur l'atmosphère de la terre est plus forte qu'au moment d'une néoménie ordinaire, et, par suite, il ne devrait pas y avoir de lumière zodiacale. Je crois pourtant avoir reconnu nettement la lumière zodiacale au soir du 21 janvier, et avoir suivi cette lumière même plus longtemps que d'habitude[1] ; le soir et pendant la nuit du 22 janvier, il y avait des nuages.

Il semble donc qu'il faut expliquer la cause, la raison d'être de la lumière zodiacale, par la réfraction de la lumière du soleil par l'atmosphère. Toutefois, en admettant l'exactitude de mes observations, il semblerait aussi qu'on doit diminuer l'importance qu'on aurait attachée à l'influence de

1. Cette nuit-là, j'ai étudié le ciel jusqu'après deux heures du matin. Je ne parle pas de la lumière zodiacale dans cette note ; j'espère revenir sur cette question.

la lune sur ce phénomène, en ce que, par l'attraction sur l'atmosphère, la lune empêche la lumière zodiacale au moment de la néoménie. En tout cas, je me réserve de compléter, c'est-à-dire, soit de confirmer, soit de modifier ces conclusions par des observations ultérieures.

LES

ORIGINES DU CHRISTIANISME EN ÉGYPTE[1]

L'Église d'Alexandrie[2]

Le présent, c'est le jour ; l'avenir, c'est demain ; le passé, c'est la nuit. Le passé, tel que nous le fait connaître l'histoire, est comme le ciel nocturne. Les souvenirs des hauts faits des hommes d'élite y brillent comme des étoiles de première grandeur ; les œuvres des gens de la plèbe se perdent comme dans les amas nuageux de la Voie lactée, et, dans l'histoire et sur la voûte céleste, il y a des parties d'une beauté éblouissante. Les époques des VIe, XIIe et XIXe

1. Publié dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, IIIe série, 1898, t. IX, p. 57-66.

2. Voy. mes *Études sur la sorcellerie ou le rôle que la Bible a joué chez les sorciers*, dans les *Mémoires de l'Institut égyptien*, t. III, fasc. 4, et *Bulletin de l'Institut égyptien*, avr. et nov. 1897[; cf. p. 355-371 et 374-380 du présent volume]. Quant au papyrus dont il est question dans cette étude, rappelons que le fragment qui est au Musée de Leyde a été publié, il y a bien des années, par M. Leemans, et celui qui est à Londres, plus récemment, par M. Hess. Les noms divins invoqués dans le papyrus ont été étudiés par M. Leemans (voy. la publication du papyrus; cf. Brugsch, *Grammaire démotique*), par M. Revillout (voy. *Un Poème satirique*, p. 85, etc.; cf. Max Müller, *Recueil de Travaux*, t. VIII, p. 172 et suiv.); par M. Hess, *Indogermanische Forschungen*, t. VI, p. 123, cf. *Der gnostiche papyrus von London, Einleitung*. J'espère compléter la bibliographie dans la suite de cette étude.

dynasties, chez les anciens Égyptiens, ou mieux la période décrite par le Nouveau Testament dans les origines du christianisme, ressemblent à la région du ciel où l'on voit les constellations du Taureau et de l'Orion. L'époque des rois pasteurs et le IIe siècle dans l'histoire du christianisme peuvent être comparés à cette région déserte du ciel où se trouve la constellation des Poissons ; on chercherait vainement, sur la voûte céleste, une partie aussi obscure que celle où, dans l'histoire, il s'agit de l'établissement du christianisme en Égypte. Nous allons, néanmoins, essayer de rendre compte des événements qui amenèrent le christianisme en Égypte, ce qui eut pour résultat la fondation de l'Église d'Alexandrie.

***

Vers le milieu du premier siècle, au soir du récit conservé par le Nouveau Testament, on entrevoit paraître sur la scène un certain Jean-Marc[1], dont la mère aurait été très intime avec Pierre. Jean-Marc aurait accompagné Barnabé et Saul (Paul) dans leurs voyages[2], puis il serait allé à Chypre avec Barnabé[3], et plus tard on le voit avec Paul[4]. Enfin, il est question de Marc avec Pierre[5], mais ici disparaissent les dernières lueurs du crépuscule : les ombres de la nuit enveloppent les faits et les gestes des acteurs, et alors se déroule, dans des ténèbres profondes, le sombre drame, à jamais mémorable, qui se dénoue par l'établissement du christianisme en Égypte.

Au commencement du IVe siècle, on voit poindre l'aurore,

1. *Actes des Apôtres*, XII, 12; voy. Renan, *Les Apôtres*, p. 106 et suiv.
2. *Actes des Apôtres*, XII, 25, et XIII.
3. *Actes des Apôtres*, XV, 36 et suiv.
4. *II Timothée*, IV; *II Philémon*, XXIV; cf. *Colossiens*, IV, 10.
5. *I Pierre*, V, 13. Pierre appelle Marc, peut-être non sans raison, son fils. Cf. *Actes*, XII, 12; on l'explique par : « ... filius a baptismo » (*Summa conciliorum... Petrus papa primus*).

et bientôt il fait de nouveau jour. On recueillit alors des souvenirs, des légendes, des traditions relatives à ce qui s'était passé pendant la nuit[1], et l'on raconta alors, d'après l'enseignement de saint Pierre à Rome, que saint Marc avait écrit l'Évangile qui porte son nom, puis qu'il était venu prêcher le christianisme en Égypte. Il y aurait fondé l'Église d'Alexandrie, où il serait mort en l'an VIII de Néron[2].

Le christianisme se propagea, d'abord, lentement en Égypte : ce ne fut que vers la fin du IVe siècle qu'il y triompha[3].

Nous avons vu que, précisément, en ces temps-là, au commencement du IIe siècle, eut lieu la rédaction d'une

1. Voy., à ce sujet, Georges Macaire, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, p. 21 et suiv.

2. Le récit le plus généralement reçu de nos jours peut être résumé ainsi : « Marcus, discipulus et interpres Petri, juxta quod Petrum refe- » rentem audierat, rogatus Romæ a fratribus, breve scripsit evangelium. » Quod quum Petrus audisset, probavit... Assumpto itaque evangelio » quod ipse confecerat, perrexit Ægyptum, et primus Alexandriæ Chris- » tum annuntians, constituit ecclesiam... Mortuus est autem octavo » Neronis anno, et sepultus Alexandriæ » (*Ex catalogo scriptorum ecclesiasticorum*, t. IV, 2e part., col. 102; *Novum Testamentum*, Parisis, MDCCCLXXIX, p. vij et suiv.). Voy. Eusèbe; cf. *Summa conciliorum*, *Petrus papa primus;* Renan, *Vie de Jésus*, p. LI et LXXXII; et Macaire, *Histoire de l'Église d'Alexandrie.* — Grégoire IV siégea de 827 à 844 : « Sub hoc corpus sancti Marci ab Alexandria a mercatoribus Venetis » in patriam delatum est, ubi nunc maxima veneratione habetur, ex- » structo templo in celebriore urbis loco » (*Summa conciliorum*, p. 369 et suiv.). Si les morts pouvaient parler et raconter leur passé, celui-là, s'il voulait le dire, surprendrait peut-être bien des gens. Quant à savoir si Jean-Marc, Marc et saint Marc sont trois, deux ou une même personne, les documents font défaut. « Même en admettant l'hypothèse » que Jean-Marc ne serait pas identique à l'auteur vrai ou supposé du » second Évangile, son rôle serait encore très considérable » (Renan, *Les Apôtres*, p. 107).

3. Voy., par exemple, Renan, *Les Origines du Christianisme* (*Les Évangiles*, chap. VIII, et cf. le R. P. Georges Macaire, *Histoire de l'Église d'Alexandrie depuis saint Marc jusqu'à nos jours*).

sorte de vade-mecum des magiciens qui, comme un rayon de lumière que projette la flamme d'une lampe de sorcier, perce les ténèbres et, en les éclairant d'une lumière blafarde, nous permet d'entrevoir l'effet que produisit en Égypte l'arrivée de la religion naissante.

Si, ainsi que le veut la tradition, saint Marc a fondé l'Église chrétienne en Égypte, on s'attendrait à trouver de ses traces dans l'écrit du magicien. Pourtant le sorcier ne paraît pas connaître Marc, pas plus que l'Évangile qui porte son nom; en tout cas, il n'y fait pas allusion. Toutefois cela n'a rien de surprenant, car, quand les formules du papyrus furent mises par écrit, la célébrité de Marc n'avait pas encore été établie.

L'écrit du sorcier est un veritable fatras. Des magiciens avaient recueilli beaucoup de petits renseignements que l'on comprenait plus ou moins mal. Les noms divins, il était facile de les transcrire, mais les petites phrases ou expressions, on les traduisait et, du moins quelquefois, on supposait que la traduction était soit le qualificatif, ou bien le nom même d'une divinité ; la traduction fut ainsi personnifiée, puis on l'invoqua comme si elle était le nom même d'une divinité. Ce n'est qu'en faisant une analyse des plus minutieuses des formules du papyrus qu'on peut quelquefois reconnaître la provenance de certains passages. Les sorciers paraissent avoir connu l'Ancien Testament, et, on est tenté de le croire, le Nouveau également. Peut-être les passages du papyrus qui semblent être l'écho de ce dernier ont-ils été inspirés par la tradition ou par l'enseignement oral; en tout cas, on peut déduire de ces passages des conclusions des plus intéressantes quant aux origines du christianisme en Égypte.

La formule où le fondateur du christianisme est invoqué fournit un bon exemple. En voici une partie: « ... *bunsanau-en-iési-éqompto-qéthō*[1] », etc. Iési est bien Jésus; en

1. *Notes d'un sorcier*, colonnes XVII (XIX), 20 et suiv.; IX (X), 25;

supposant que le reste du passage est la traduction de quelque chose se rapportant à lui, on arrive à un résultat intéressant : on peut traduire *iési-éqompto-qéthō* par : « Jésus » étant un tremblement de terre, autre monde ». On peut se demander si ce passage étrange n'a pas été inspiré par la tradition relative au tremblement de terre qui, dit-on, aurait suivi le crucifiement, et si l'expression « autre monde » ne se rapporterait pas, soit à la résurrection, soit au renouvellement du monde que les premiers chrétiens croyaient proche. Toutefois il est question du tremblement de terre dans l'Évangile dit de saint Matthieu[1] et non pas dans celui de saint Marc.

Nous avons vu que les sorciers invoquaient « notre Père qui es aux cieux ». Si c'est une citation, elle serait d'après l'Évangile dit de saint Matthieu[2], et non pas d'après celui de saint Marc; mais cette expression doit avoir été très populaire parmi les premiers chrétiens, et les sorciers ont dû l'avoir souvent entendu prononcer.

L'invocation *nasira* « Nazaréen » serait aussi d'après l'Évangile dit de saint Matthieu.

Nous avons vu que Jésus, Jean et Pierre sont invoqués par des magiciens. Jean est invoqué une fois. En admettant que l'écrit du magicien soit un témoin fidèle des croyances, des connaissances qu'on avait du christianisme quand il fut rédigé, on dirait volontiers qu'on venait de prendre connaissance de saint Jean, et que l'écho de sa célébrité venait d'arriver en Égypte. Il est bon de rappeler que l'Évangile

cf. VII, 6 et suiv., et XVIII (IX), 16 et suiv. Peut-être faudrait-il lire : « iesié-qomto ». Les expressions « étant un tremblement de terre » ou « tremblement de terre », et « autre monde », sont évidemment des traductions de quelques expressions que des sorciers avaient recueillies, mais elles sont ici personnifiées et invoquées comme si elles étaient des divinités, comme l'expression « étant dans les cieux ».

1. *Matthieu*, XXVII, 51 ; XXVIII, 2. Cf. *Marc*, XV, 38, et *Luc*, XXIII, 45.
2. *Matthieu*, VI, 9; cf. *Luc*, XI, 2.

dit de saint Jean semble sortir de l'ombre[1] presque en même temps qu'aurait eu lieu la rédaction des Notes d'un magicien, mais ces notes semblent compilées d'après des documents plus anciens et nous reportent à des temps antérieurs.

On rencontre, et dans le quatrième Évangile et dans les formules du papyrus, les mêmes termes spéciaux : « Vérité, Lumière, Père (au sens mystique), arché[2] ». Par exemple, le sorcier invoque « *iaō, sabaoth, atone... : arkhe*[3] » ; ailleurs, le magicien invoque *arkhemphé* « prince du ciel », *arkhempto* « prince de la terre[4] », qui peuvent bien être des équivalents de ὁ ἄρχων τοῦ κοσμοῦ τούτου de saint Jean[5]. Il y a un cas, et celui-ci serait parmi les plus intéressants, où, peut-être, le sorcier fait un emprunt au christianisme. Dans la Pistis Sophia, on représente Jésus prononçant une incantation solennelle, en disant : « *Audi me*, mi pater, pater paternitatis omnis, ἀπέραντον *lumen*, ⲁⲉⲏⲓⲟⲩⲱ . . .[6] ». Dans une formule, le sorcier demande une révélation en vérité, sans paroles de mensonge, *makhopneuma*[7]. Le sorcier aurait

1. Renan, *Église chrétienne*, p. 45 et suiv. Cf. *La Vie de Jésus*.
2. Renan. *Église chrétienne*, p. 71. Cf. *La Vie de Jésus*.
3. Colonne X, lignes 4 et 5.
4. Corrigez et lisez le texte ainsi : col. XIX (X), lig. 18 et 9. Cf. *amptohu*, XXXI (XXII), 9; *iobasaumptho*, XXXVI (XXVII), v°, 7. Cf. II. Notons *to* « terre » écrit par le signe de la terre et prononcé quelquefois *tho* comme le mot ciel (ou cieux) est écrit *phé* à côté de *pé*.
5. *Jean*, XXI, 31 ; XIV, 30 ; XVI, 11.
6. Schwartze, *Pistis Sophia*, édit. Petermann, p. 357, et traduction, p. 223. Pour les voyelles, voy. King, *The Gnostics and their Remains*, p. 198 et suiv. ; cf. p. 234.
7. Colonne XVI (VII), 16. Le texte démotique se lit de droite à gauche et on serait amené à lire les voyelles ainsi de *u* à *a*, mais probablement il faudrait les lire comme dans l'alphabet grec, de *a* à *u* ; peut-être les sorciers ont-ils interverti l'ordre des voyelles pour une raison que nous ne pouvons que soupçonner. — *Makhopneuma*, πνεῦμα est, dans l'Écriture sainte, le Saint-Esprit; il signifie aussi quelquefois l'Esprit malin, le démon. — Πνευματόμαχος, *Pneumatomaque*, est le nom d'anciens hérétiques qui soutenaient que le Saint-Esprit n'était pas Dieu, de πνεῦμα esprit, μάχομαι combattre, c'est-à-dire, qui combat la divinité du Saint-

remplacé le nom divin, sacré, *Yaho* (Jéhovah), « Dieu », par *makhopneuma*, c'est-à-dire, celui qui combat le saint esprit de Dieu ; ce serait le diable, ou l'ἀντίχριστος. Le sorcier semble vouloir se mettre en rapport avec l'adversaire de Dieu, ou l'Antechrist, dont il est question dans les épîtres de saint Jean[1]. Soit que le magicien fasse allusion à une croyance chrétienne, soit que le christianisme fasse allusion à une croyance des sorciers, ou tous les deux à une croyance populaire, il n'en est pas moins intéressant de noter comment les sorciers semblent avoir voulu, ou avoir cru pouvoir entrer en rapport avec le Saint-Esprit et interroger celui qui le combat.

La formule où Jésus est invoqué se trouve quatre fois dans le papyrus[2]. Les noms de Jésus et de Jean, *iêsi*, *iêtsi* ou

Esprit » (Planche, *Dict. grec-français*, p. 835). Peut-être *makhopneuma* signifie-t-il, pour le sorcier, celui qui combat le mauvais esprit.

1. *I Jean*, II, 18, 22 ; IV, 3 ; *II Jean*, VII.

2. La formule se trouve aux colonnes XVIII (IX), lig. 10, et XIX (X), 25 et suiv., écrite presque identiquement : « ... *iêsi-êkompto-kêtho* », ce qui est peut-être la bonne leçon. A la colonne VII, lig. 6, il y a des variantes et de fausses coupures de mots. D'après les colonnes XVIII et XIX, on y lirait : ... *iêtsi-êkompto-khêtos*, mais peut-être faudrait-il lire ici *iêtsiê-kompto*, et aux exemples cités aux colonnes XVIII et XIX, *iêsiê-kompto*. La formule se trouve encore, XVIII, 16 et suiv., sous une forme des plus intéressantes pour la question qui nous occupe. Il y paraît bien que le sorcier n'a pas copié la formule (peut-être de même VIII, 6 et suiv., et aussi d'ailleurs?); un confrère la lui dicta et il l'écrivit en démotique. On peut supposer que le lecteur dut s'arrêter, légèrement, à la fin des mots, des noms des divinités invoquées (ou considérées comme telles), et qu'alors l'écrivain mit des déterminatifs qui coupaient les mots. Au VII, 6 et suiv., il aurait mal entendu et par suite mal placé les déterminatifs. Au XVIII, 16 et suiv., où les déterminatifs sont presque supprimés et où il n'y a que peu de coupures de mots, le lecteur aurait lu sans s'arrêter (peut-être la faute est-elle plus ancienne, et son manuscrit était-il ainsi écrit), et par suite plusieurs noms divins (des traductions personnifiées) devinrent un seul (cf. XVIII, 20 et suiv., et XIX, 25) et furent invoqués comme s'il s'agissait d'une seule divinité. Les transcriptions du texte démotique en grec paraissent avoir été

iétsié, et *ioané* ou *ioanné*, sont des transcriptions, en démotique, de la forme sémitique de l'original, et non pas de la transcription grecque. Non seulement la terminaison grecque de ces noms manque, mais le *shin* employé dans le nom de Jésus est rendu deux fois par *s* et deux fois par *ts*. Ces faits sont assez intéressants au point de vue historique. Ils indiquent que la première propagande chrétienne fut faite en Égypte par des Sémites et qu'on y conserva les noms vrais, originaux de Jésus et de Jean. Si le christianisme n'était arrivé que tard en Égypte, au lieu de *iési*, *iétsi* ou *iétsié* et *ioané* ou *ioanné*, transcriptions de l'original sémitique des noms de Jésus et de Jean, on aurait dû trouver des transcriptions des formes grecques Ἰησοῦς et Ἰωάννης; alors, ainsi que le veut la tradition, le christia-

l'œuvre personnelle du sorcier, l'écrivain rédacteur du papyrus. Nous avons vu que le nom de Jésus est écrit *iési* (XVIII, 21, et XIX, 25), *iétsi* (XVIII, 17) et *iésié* (VII, 6); peut-être qu'il faudrait lire *iétsié* et *iétsi*. On serait tenté de croire que l'emploi de *ts* pour *s* est une faute, mais les sorciers paraissent avoir transcrit ce nom d'après la forme originale hébraïque, syro-chaldaïque, et non pas d'après le grec, car la terminaison grecque manque (cf. Brugsch, *Grammaire démotique*, § 154 et suiv.). Le prototype hébreu du nom de Jésus est Jehoshu-a = Jeshu'a, ce que le grec transcrit par Ἰησοῦς et le démotique par *iési* ou *iétsié*, mais, dans le nom écrit en hébreu, il y a un *shin*, cette lettre pouvant être transcrite par *sh*, *s*, ou *th*, le *shin* devenant souvent *th*, par exemple, hébreu *shémoné* et *shalosh*, en araméen *themoné* et *thelath*, arabe ثمان et ثلاث (voy. Gesenius, *H. W. B.*, 806). D'un côté le *th* démotique est souvent transcrit par le θ grec, et de l'autre le *ts* démotique correspond aussi au θ grec, rarement au δ (voy. Hesse, *Indogermanische Forschungen*, VI, p. 130, 131); d'où il résulte que le *shin* hébreu pourrait être transcrit par le *ts* démotique. Ainsi, dans la transcription du nom sémitique de *Jésus*, le *shin*, étant rendu par *s*, serait assez régulier, mais *ts* serait un effort qui rendrait encore plus exactement le *shin*. Peut-être la terminaison *ié* serait pour la terminaison sémitique *u'a* : ces variantes nous montrent bien qu'on voulait transcrire le nom sémitique de Jésus, et non pas la transcription grecque. Pour la transcription de *shin* en égyptien, voy. la liste de Thotmès III à Karnak, n° 4, etc. Cf. Brugsch, *Zeitschrift*, 1875, p. 7.

nisme serait arrivé de bonne heure en Égypte, puisqu'on conservait encore les noms originaux de ces personnages augustes. Un petit fait à rappeler : saint Marc, à qui la tradition attribue la fondation de l'Église chrétienne en Égypte, « aime à rapporter certains mots de Jésus en syro-chaldaïque[1] ». Il aurait été bien selon les habitudes de saint Marc d'avoir conservé les vrais noms de Jésus, et même de Jean, dans ses prédications, et, naturellement, ses disciples l'auraient imité; mais peut-être ces noms auraient-ils été communiqués aux Égyptiens par les premiers chrétiens, dès leur arrivée de la Syrie ou de l'Asie Mineure.

La formule où saint Pierre et le « Père qui est aux cieux » sont invoqués se trouve quatre fois[2]; le nom de Pierre y est ou bien suivi par le signe « bis » ou écrit deux fois, d'où, en quelque sorte, saint Pierre serait invoqué huit fois. Comment faut-il expliquer la grande importance que les magiciens paraissent avoir attachée à saint Pierre? Ils l'avaient même associé, intimement, avec le « Père qui est aux cieux ».

1. « Matthieu n'offre cette particularité qu'une fois; Luc omet les » gloses hébraïques, paraît savoir peu d'hébreu, ne cite aucune parole » de Jésus en cette langue, nomme toutes les localités par leur nom » grec » (Renan, *Vie de Jésus*, p. LXXXIII et suiv.). Si la grande propagande chrétienne avait été faite en Égypte par les disciples de saint Jean, on s'attendrait à trouver plus de mentions de lui dans le papyrus (cf. les observations faites par Renan, *Vie de Jésus*, p. LXVII; cf. *Les Évangiles*, p. 117).

2. La formule se trouve quatre fois dans le papyrus, *Pètèri* « bis », *pater-ènphè* « bis », V, 17; *Pètèri-Pètèri*, *pater-ènphè* (lisez *pater-enphè*, *pater-ènphè*), VII, 13; *Pètèri* « bis », *pater-èmphè* « bis », XIX (X), 6; et enfin, *Pètèri* « bis », *èmphè* « bis » (lisez *pater-èmphè* « bis »), XIX (X), 31. *Pètèri* et *pater-ènphè* ou *pater-èmphè* sont suivis par le signe démotique « bis », jamais *Pater*, car *pater-èmphè* ou *pater-èmphè* « Père qui es aux cieux » est une seule expression comme *arkhèmphè* ou *arkhèmpto* « prince du ciel » (ou des cieux), « prince de la terre » (m = n)? — Enfin, notons exactement, Pierre est invoqué huit fois, le père qui est aux cieux cinq fois pour la terminaison *i*. Cf. le génitif latin de ce nom, ou mieux le vocatif grec (i = é).

On peut supposer que c'est un hasard qui fait que saint Pierre soit si souvent invoqué, ou peut-être est-ce que, après Jésus, il est le personnage le plus important du christianisme naissant[1]. Peut-être l'explication la plus satisfaisante serait-elle que, si la grande propagande chrétienne en Égypte vint des communautés de la Palestine ou de l'Asie Mineure, on devrait s'attendre à trouver dans les Notes d'un sorcier des allusions, non seulement à Jésus, à Jean et à Pierre, mais aussi à Paul, à Barnabé et même à d'autres personnages célèbres du christianisme. Toutefois, par moments, on est très tenté de croire que le christianisme a dû arriver en Égypte sans une propagande proprement dite, mais par les rapports des peuples de la Syrie avec ceux de l'Égypte, surtout des ébionites; le christianisme se serait propagé pour ainsi dire par infiltration, et cela serait assez d'accord avec les indications du papyrus. Quant à Jean, assurément les rapports entre Éphèse et Alexandrie durent rendre Jean un personnage célèbre dans cette dernière ville[2], et, ainsi que nous l'avons vu, le sorcier l'invoque, mais on ne trouve pas de traces ni de Paul ni de Barnabé dans les Notes d'un magicien.

1. ... ὅτι σὺ εἶ Πετρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ πετρᾷ οἰκοδομήσω μοῦ τὴν ἐκκλησίαν..., *Matthieu*, XVI, 18.

2. Basilide avait sûrement appris son christianisme des ébionites. « Il donnait pour son maître un prétendu Glaucias, interprète de saint Pierre... Valentin disait avoir reçu cette doctrine d'un prétendu... disciple de saint Paul » (Renan, *Église chrétienne*, p. 162, 176). Indubitablement, les communautés chrétiennes de la Syrie et de l'Asie Mineure auraient dû avoir fait connaître le christianisme en Égypte; si *Lekauks*, *Lukauks* (VII, 26) est pour Lucius ou Luc, *Pilipoun* (XVIII, XIX) est assurément pour « Philippe » (cf. *Actes des Apôtres*, XIII; cf. Brugsch, *Gram. dém.*, § 50), et *Nasira* (col. VII, l. 28; cf. XXXI (XXII), l. 6 et 9), pour Nazaréen (voy. *Matth.*, II, 23), il serait loisible de croire que c'est par les gens de ces communautés en Égypte que les Égyptiens auraient eu connaissance de ces noms. Pour Philippe, voir ce qui est dit dans la suite de cette étude.

*
* *

La tradition veut que l'Église chrétienne en Égypte se rattache à saint Pierre, et y ait été fondée par un de ses disciples. Comme la boussole, sous une influence magnétique, tourne mystérieusement l'aiguille vers le nord, ainsi les formules du magicien, en attribuant une importance capitale à saint Pierre, semblent indiquer que la grande propagande chrétienne en Égypte se rattache à lui et vient de Rome[1]. Voilà qui serait un accord parfait entre la tradition et les indications fournies par un document écrit peu après, mais où l'on trouve utilisés des documents presque, sinon tout à fait, contemporains de l'arrivée du christianisme en Égypte. La tradition attribue à saint Marc, disciple de saint Pierre, l'honneur d'avoir établi l'Église chrétienne en Égypte. Cela n'a rien d'invraisemblable, mais il manque des documents contemporains qui confirment ou qui contredisent cette affirmation. La plus ancienne mention du séjour de saint Marc en Égypte est de plus de deux cents ans postérieure à l'époque où aurait eu lieu sa mort. La tradition eut, probablement, en ces temps-là, une source des plus respectables, et là où nous avons pu la contrôler, elle paraît être vraisemblable, mais il est bien imprudent de donner comme un fait certain, comme un événement historique, une affirmation qui a pour base et qui n'a d'autre preuve qu'une tradition qui serait déjà bien vieille, quand on la trouve pour la première fois dans un document daté, lequel, lui-même, aurait pu avoir subi des retouches, sinon des remaniements. Dans le cas qui nous occupe, on doit noter soigneusement ce que

1. Ou d'Antioche (?). « Petrus apostolus et princeps Apostolorum... » sedit in cathedra episc. Antiochiæ annis VII. Hinc ingressus est in » urbem Romam, Claudio Cæsare, ibique sedit in cathedra episcopatus » annis viginti quinque » (*Summa conciliorum, Petrus papa primus*). *Pètèri*, cf. le gén. latin *Petri* et la tradition que c'est d'auprès saint Pierre, à Rome, que saint Marc vint en Égypte.

dit la tradition, mais, en la rapportant, on doit la faire précéder d'un « peut-être » ou tout au moins d'un « probablement ».

Quelles sont les conclusions historiques relatives aux origines du christianisme en Égypte qui paraissent ressortir de ces indications fournies par les formules du magicien ? Il semble clair que les personnages les plus importants du christianisme furent connus et invoqués par des sorciers en Égypte, au commencement du IIe siècle ; le rédacteur du papyrus s'est servi de documents plus anciens, et il se pourrait bien qu'ils aient été invoqués par des magiciens antérieurs. Le fait qu'on trouve dans le papyrus les noms de Jésus et Jean transcrits directement de l'original hébreu (syro-chaldaïque) indique que les Égyptiens prirent connaissance de ces personnages par des Sémites, ou que la première propagande en Égypte fut faite par des Sémites, et que les Égyptiens conservèrent les noms originaux. L'importance que les magiciens semblent avoir attachée à saint Pierre indiquerait que, probablement, l'Église chrétienne en Égypte se rattache à lui et, par suite, vient de Rome (?).

Quant à savoir si saint Marc, personnellement, est venu prêcher et organiser l'Église chrétienne en Égypte, la tradition veut qu'il en ait été ainsi, mais, que la tradition ait raison ou non, « il est sage de s'abstenir de décider », du moins pour le moment.

***

« Une sorcière tu ne laisseras pas vivre », dit le *Livre de l'Alliance*. Tout en les désavouant publiquement, le judaïsme et le christianisme paraissent avoir eu des égards pour les magiciens. Quel étrange arrêt du destin ! C'est grâce aux Notes d'un sorcier que nous pouvons entrevoir et, en quelque sorte, rendre compte d'un des épisodes les plus intéressants de l'histoire des religions : l'origine, l'arrivée et l'établissement du christianisme en Égypte.

UNE LÉGENDE ARABE[1]

La lumière de Ramadan

Après avoir étudié, pendant plusieurs années, les phénomènes célestes au coucher et au lever du soleil, je me suis occupé, plus spécialement, à faire des observations sur la lumière zodiacale[2]. Malgré qu'il soit bien malaisé d'expliquer ce phénomène, il me semble que la théorie qui rencontre le moins de difficultés pour être admise est celle qui suppose que la terre est entourée par un anneau[3], formé

1. Publié dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, IIIe série, 1898, t. IX, p. 113-118.

2. Voy. H. Gruson, *Im Reiche des Lichtes*, particulièrement p. 163 et suiv.

3. Origine, peut-être un reste de la nébuleuse primordiale. — A Paris, la lumière zodiacale, « le 20 février 1871... mesurait 86 degrés de longueur à partir du soleil et s'étendait presque jusqu'aux Pléiades » (Flammarion, *Astronomie populaire*, p. 368, n.). Voici, d'après mes notes, mes observations en Égypte, à Ghizeh, le soir des 20 et 21 février 1898. — Le 20, après le coucher du soleil, lumière sur le ciel faible ; 6 h. 45, lumière zodiacale devient visible près l'horizon, forme comme une ruche ; 7 heures, de la ruche, longue bande qui va jusqu'au zénith ; 8 heures, plus faible et longue (pointue), la lumière va (bande faible) jusqu'à l'horizon oriental. — Soir du 21, coucher du soleil, 5 h. 35. Néoménie, couleurs sur le ciel, faibles ; 6 h. 45, lumière zodiacale visible comme un nuage blanc, forme d'une ruche (large à l'horizon de 30°, haute d'à peu près 30°) ; 7 heures, devenue plus pointue, lumière la plus forte au milieu de la ruche,

soit d'une sorte de poussière, soit d'un gaz illuminé par le soleil pendant qu'il est sous l'horizon, ou peut-être, encore, cet anneau aurait-il aussi, lui-même, une certaine lumière (phosphorescente ?)[1]. Mes études et observations sur la lumière zodiacale ont été signalées par un petit incident que je crois assez intéressant pour en faire l'objet de la présente note.

*
* *

« Il y a des heures, dans la vie la plus religieuse, où l'on » fait une halte au bord de la route, et où l'on oublie les » devoirs austères pour s'amuser un moment, comme les » femmes du sérail de Salomon avec les perles et les » perroquets d'Ophir[2]. » De même, au cours des recherches les plus ardues, il arrive quelquefois un charmant épisode qui est, comme dans un voyage un désert, une petite oasis, laquelle, pour un moment, égaye le voyageur.

Dans la nuit du 11 février, je voulus faire certaines observations à minuit. Je regardais le ciel au nord-ouest, quand, tout à coup, une lumière jaunâtre resplendit. Tous les environs en furent éclairés, et la lumière était si brillante que les étoiles mêmes pâlirent; cette lueur dura deux ou trois secondes, puis elle disparut. Je ne vis pas les causes de cette lumière, mais il me sembla évident qu'un météore, — une grande étoile filante ou un bolide, — était tombé ou

bande qui va jusqu'au zénith, le tout plus brillant que la Voie lactée. A 8 heures, devenue comme un cône ; 9 heures, encore plus pointue, la bande va jusqu'à l'horizon oriental ; sur le ciel, à l'occident, lumière zodiacale plus brillante que la Voie lactée; sur le ciel, à l'orient, très faible, mais distinctement visible, elle suit les signes du zodiaque. Ces observations, faites à la même époque de l'année que celles dont parle Flammarion, mais à 27 ans de distance, sont bien d'accord sur la périodicité annuelle de la lumière zodiacale.

1. Voy. Gruson, *Im Reiche des Lichtes*, p. 174.
2. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. II, p. 137.

avait éclaté au sud ou au sud-est de Ghizeh; il est vrai que c'eût été la première fois que j'aurais constaté un bolide jaune. Le jour suivant, je voulus me renseigner afin de trouver, s'il m'était possible, l'endroit où le corps céleste était tombé et, peut-être, en recueillir des débris. J'interrogeai donc les Arabes pour avoir quelques renseignements, et il me sembla bien qu'ils savaient quelque chose, mais qu'ils ne voulaient pas me le dire. En continuant mes recherches, ils finirent par me rappeler une curieuse croyance populaire dont j'avais déjà entendu parler, il y a quelques années, mais à laquelle je n'avais attaché alors aucune importance :

« Une fois par an, dans la nuit dite Leilet el-Qader[1], les » portes du ciel s'ouvrent un moment pour laisser passer » des anges, qui portent sur la terre les décrets divins relatifs » à ce qui doit arriver pendant l'année à venir. Une lumière, » échappée des cieux, éclaire, pour un instant, le monde ; » les minarets des mosquées s'inclinent, les palmiers se » prosternent et la terre entière tressaille. Celui qui voit » cette lumière et qui fait un souhait est certain que sa » demande sera exaucée par Dieu[2]. »

Cette croyance est comme une fleur qui s'est épanouie sur une tige qui pousse d'une branche de l'arbre du cycle des légendes et traditions les plus célèbres de l'antiquité; la sève qui lui donne la vie, c'est la rosée du matin d'avant l'aurore de l'histoire.

On disait au roi, chez les anciens Égyptiens : « Si tu fais » un souhait dans la nuit, (la) terre est illuminée, et il se » réalise immédiatement[3]. » Autrefois on racontait, aussi,

1. Voy. *Sourat el-Qader;* cf. Sale, *The Koran*, p. 451, cf. 367.

2. Sa prière entre directement aux cieux, chez Dieu ; cf. *Psaumes*, XVIII, 7, et *Jonas*, II, 8. Cf. mes *Études sur la sorcellerie*, p. 393, note 2 ; Renan, *Église chrétienne*, p. 350 et suiv.

3. Voy. Reinisch, *Chrestomathie*, pl. 10, l. 13 ; cf. Maspero, *Des formes de la conjugaison*, p. 28 et suiv. « Illumination de la terre »

une étrange légende. Il arriva, lorsque le roi Khoufou régnait, il y a maintenant plus de cinq mille ans, qu'une nuit un membre du sacerdoce entra dans la partie la plus sacrée du sanctuaire, tandis que la terre était enveloppée dans des ténèbres profondes. Soudain une lumière jaillit du ciel, accompagnant un petit rouleau de papyrus, un livret qui arrivait de l'autre monde[1] : il avait été écrit par une divinité elle-même, et le prêtre l'apporta au roi comme une grande merveille[2]. « Le bœuf Hapi avait fini par devenir aux yeux » des Égyptiens l'expression la plus complète de la divinité » sous forme animale... Il n'avait point de père, mais un » rayon de lumière, venu du ciel[3] pendant la nuit[4], fécondait » la génisse qui le portait[5]... » C'est au même cycle qu'appartient la croyance que les théophanies se font par la lumière, le feu. Yaho (Jéhovah) se manifeste par ou au milieu du feu,

est une expression usuelle qui indique le « matin ». Voy. mon *Étude sur le Papyrus d'Orbiney*, p. 81.

1. Voy. *Sourat el-Qader* et *Sourat ed-Doukhan;* Sale, *The Koran*, p. 451 et 367.

2. Birch, *Zeitschrift*, 1871, p. 61 et suiv. Le texte dit : « ... Voici que cette terre (était) dans (les) ténèbres, la lune rayonna sur ce rouleau, sur son chemin tout. Il fut apporté en merveille à (sa) Majesté (le) Roi du Midi et du Nord, Khoufou... » Ce passage donne lieu à des critiques. Il est évident qu'il s'agit d'un miracle, car on dit que la terre était dans les ténèbres et que la lune brillait, ce qui est impossible; si l'on suppose, pourtant, que la lune brillait d'entre les nuages, ou qu'elle venait de se lever, il n'y a pas de miracle, c'est un hasard. Nous croyons devoir reconnaître derrière le texte actuel une narration prototype telle que nous l'avons indiquée.

3. Maspero, *Histoire ancienne*, p. 30.

4. « Erzeugt wurde er durch einen Mondstrahl » (Wiedemann, *Herodots Zweites Buch*, p. 548). Par suite, pendant la nuit, peut-être, le rayon de lumière de la lune doit être apparent avec la même légende que celle du livret venu du ciel au temps de Khoufou, peut-être aussi à la lumière de Ramadan. Voy. plus loin, dans la présente étude, la dernière note[, p. 407 du présent volume].

5. Maspero, *Histoire ancienne*, p. 30.

et il fait pleuvoir du feu du ciel sur des villes maudites[1]. C'est du ciel que vient le feu qui dévore les sacrifices[2]. Les Dioscures se manifestent sous la forme d'une flamme, pour annoncer la fin des tempêtes[3]. « C'était une opinion répandue » dans les écoles théurgiques de Syrie, que l'insinuation de » l'esprit se faisait par un feu divin et sous forme de lueur » mystérieuse. Jamblique expose toute la théorie de ces » descentes lumineuses de l'Esprit[4]. » On raconte comment, quand les apôtres furent réunis, « et factus est repente de » cœlo sonus... et apparuerunt illis despertitæ linguæ tan- » quam ignis, seditque supra singulos eorum. Et repleti sunt » omnes spiritu sancto[5]... ». « Le feu sacré chez les Persans était considéré comme étant *ignis cœlitus lapsus*[6]. »

Encore une variante de la même croyance, c'est la voix de Dieu qui vient des cieux. Lorsque Ramsès II fut environné des Khétas, une voix vint du ciel lui disant : « J'accours à toi, à toi, *Ramsès Meriamoun*, je suis avec toi. C'est moi ton père[7]... ». On pense involontairement au passage du Nouveau Testament : « Vidit cœlos apertos... Et vox facta est de cœlis : Tu es filius meus dilectus[8]. » On raconte que lorsque le Rabbi Aquiba subit le martyre, il proclama l'unité de Dieu. « Une voix céleste se fit entendre : « Heureux

1. Voy. mes *Études sur la sorcellerie ou le rôle que la Bible a joué chez les sorciers.*

2. Voy. *Lévitique*, IX, 23. Cf. *Juges*, VI, 21 ; *I Rois*, XVIII, 38 ; *I Chroniques*, XXI, 26 ; *II Chroniques*, VII, 1. Voy. Dillmann, *Exodus und Leviticus*, p. 470.

3. Voy. mes *Études sur la sorcellerie.*

4. Renan, *Les Apôtres*, p. 63.

5. *Actes des Apôtres*, II, 2, 4.

6. Dillmann, *Exodus und Leviticus*, p. 470.

7. E. de Rougé, *Le Poème de Pentaour*, dans le *Recueil de Travaux*, t. I, p. 5.

8. *Marc*, I, 10 et suiv. ; cf. *Matthieu*, III, 18 et suiv. ; *Luc*, III, 21 et suiv. ; *Jean*, I, 32. Voy. *Mémoires de la Mission archéologique française*, t. IX, p. 140, cf. 138 (et cf. p. 143).

» Aquiba, qui es mort en prononçant le mot *unique*[1]. »

Pour revenir à la croyance arabe, c'est, dit-on, dans la nuit nommée *Léilét el-Qader* que sont arrêtés par Dieu, au ciel, les décrets concernant ce qui doit arriver pendant l'année à venir[2]. D'après un très curieux document égyptien, qui paraît avoir passé entre les mains du magicien rédacteur des Notes d'un sorcier, on croyait en Égypte, il y a environ deux mille ans, que Dieu, au ciel, arrêtait chaque nuit ce qui doit arriver pendant la journée, et qu'il était possible, après avoir jeûné pendant le jour, d'enchanter le ciel et de surprendre le secret des décrets divins[3].

Chez les Arabes on ne sait pas exactement quand est la nuit dite *Léilét el-Qader*, mais c'est une des dix dernières nuits de Ramadan[4]. La nuit du 11 février tomba le 21 du mois de Ramadan, et, par une singulière coïncidence, précisément à l'époque où, suivant la croyance arabe, la lumière céleste devait se manifester.

Les légendes, traditions et croyances sont souvent très anciennes et ont quelquefois une base réelle, telle qu'un phénomène naturel, mal compris, mal interprété. Il est évident que le cycle des croyances relatives aux lumières divines qui viennent du ciel doit son origine à un phénomène lumineux céleste.

Chez les anciens Arabes, on était très attentif au ciel. On croit encore de nos jours que les étoiles filantes sont des pierres enflammées que les anges jettent contre les démons[5]. La Voie lactée est la route entre la terre et l'empyrée. Les diverses lumières qu'on voit sur la voûte céleste, soit au

1. Renan, *L'Église chrétienne*, p. 219.
2. Voy. Sale, *The Koran*, p. 451, n.
3. Revillout, *Revue égyptologique*, t. I, p. 153 et suiv., et t. II, p. 83 et suiv. (cf. particulièrement, *Rev. égypt.*, t. II, p. 86 et 87). *Le jeûne*, encore un trait qui s'approche de la croyance au mois de Ramadan.
4. Voy. Sale, *The Koran*, p. 451, n.
5. Voy. *Sourat el-Hagar*, cf. Sale, *The Koran*, p. 191 et suiv.

soir, soit au matin, servent à indiquer des heures. Enfin, une manifestation lumineuse qu'on voit au ciel, quelquefois, vers la fin du mois de Ramadan, est considérée comme étant une lumière divine venue de l'autre monde.

Quant à cette dernière croyance, il est évident qu'il s'agit de l'observation d'un phénomène céleste. Elle est, nous nous plaisons à le croire, de même que la légende qui l'entoura, très ancienne, et la forme sous laquelle on la trouve chez les Arabes de nos jours n'est que la transformation de la vieille croyance.

Pourtant, on sait que des phénomènes célestes reviennent à des périodes assez régulières. Supposons qu'il y ait une manifestation lumineuse au ciel, soit électrique, soit un essaim d'étoiles filantes, un bolide (ou des bolides), qui revienne ou qui aurait eu lieu, au moins plusieurs fois, vers la fin du mois de Ramadan[1]. Il est certain que le peuple serait très porté, et cela surtout dans un mois de jeûne, à y voir un fait surnaturel, et les gens lettrés en devraient être très préoccupés; on rappellerait que, parmi les souvenirs d'un passé lointain, la tradition avait gardé la réminiscence d'une vieille croyance, d'une lueur mystérieuse qui accompagne des théophanies et des angélophanies. Autour de l'interprétation vinrent se grouper des épaves de légendes et de traditions; on les amalgama, puis on modifia le tout pour l'adapter aux croyances du temps. On mit, pour ainsi dire, le cachet arabe sur l'argile. Ainsi, un rayon de lumière,

1. Vers le dernier quart de chaque douzième lune (?) (cf. la croyance au rayon de lune précitée). Si l'année arabe était composée invariablement du même nombre de jours, on pourrait penser que le phénomène se représenterait après ce laps de temps; mais l'année arabe est tantôt de 354, tantôt de 355 jours (354 11/30 ou 708 22/30, etc. ?), ce qui rend un peu plus difficile cette explication. Peut-être, la légende fut-elle formée en un temps où le mois de Ramadan tomba ou revint plusieurs fois, en conjonction avec des essaims d'étoiles filantes, avec des bolides, ou, enfin, avec une manifestation lumineuse quelconque.

venu du ciel pendant la nuit, féconda la superstition populaire qui donna naissance à la légende de la lumière de Ramadan.

***

Mais, peu importe qu'on l'explique comme une lumière venue de l'autre monde au moment où les portes du ciel sont ouvertes pour laisser passer des anges, ou qu'il s'agisse d'un phénomène céleste, peut-être de retour périodique ; le résultat est le même, la lumière de Ramadan sera toujours une manifestation de la grande puissance cosmogonique, Dieu, la Nature.

L'AURORE DU CHRISTIANISME EN ÉGYPTE[1]

La tradition, même avant le IVe siècle, veut qu'au milieu du Ier siècle de notre ère, saint Marc fonda l'Église d'Alexan-

1. [Publié dans le *Bulletin de l'Institut égyptien,* IIIe série, 1899, t. X.] — Tandis que je faisais des recherches au Musée de Ghizeh pour trouver dans des papyrus démotiques des traces de l'arrivée du christianisme en Égypte, M. Daressy attira particulièrement mon attention sur un fragment de texte démotique n° 128 (682). Vérification faite, il ne se rapporte pas au sujet que j'étudie, mais je crois qu'il peut devenir intéressant; il paraît être un fragment d'un conte plus ou moins fantastique, où des acteurs semblent bien être des hommes et un baudet. Dans le *Livre des Morts*, il est question de la conversation du chat et de l'âne (cf. cxxv, l. 40; cf. ch. XL; éd. Pierret, p. 378 et 139); puis il y a le roman où le paysan perd son âne (Maspero, *Contes populaires de l'Égypte ancienne*, p. 33 et suiv.). Dans la Bible, on connaît l'histoire de Balaam et de son ânesse, enfin, on se rappelle le rôle que l'âne joue chez les sorciers (cf. mes *Études,* p. 367 et suiv.). Peut-être n'aurons-nous pas bien longtemps à attendre pour avoir un roman où l'âne joue un rôle, à ajouter à ceux dont nous venons de parler. On peut espérer qu'on trouvera, soit dans les musées, soit dans les collections privées, d'autres fragments; en signalant l'existence du fragment du Musée de Ghizeh, peut-être d'autres personnes seront-elles amenées à faire de même pour les autres fragments, s'ils existent, et, si l'on peut les copier et réunir des diverses copies de fragments, peut-être aura-t-on un autre conte à ajouter à ceux qui sont déjà connus, cette fois-ci des hommes et un âne. A ajouter à mes *Études sur la sorcellerie*, p. 360, l. 10, cf. Musée de Ghizeh, 63, vitrine J (cf. n° 757, etc.), la représentation d'une tête de serpent servant de talisman contre la morsure du serpent, comme de nos jours les Arabes mettent,

drie. Des documents contemporains, qui permettraient, soit de confirmer, soit de contredire cette affirmation, font défaut, mais il est évident qu'avant ce temps-là, des rapports entre les Sémites d'Asie et ceux d'Égypte avaient dû faire connaître, dans la vallée du Nil, la religion naissante; malheureusement, une obscurité profonde couvre l'arrivée du christianisme en Égypte.

On possède un certain nombre d'écrits égyptiens des premiers siècles. Quand même ils n'ont pas de rapport direct avec le christianisme, il est loisible de supposer qu'on y peut trouver des allusions à cette religion, que, en quelque sorte, elle y fait sentir sa présence, et qu'en réunissant ces diverses allusions on peut espérer entrevoir comment ont dû, ou du moins ont pu se passer les événements qui eurent pour résultat l'établissement du christianisme en Égypte.

La formule où Jésus est invoqué, dans les *Notes d'un sorcier*[1], se trouve quatre fois[2]. Les divers exemples présentent quelques variantes, mais, en les comparant, on peut reconnaître la formule *io-tabao-sokhamama-akhakhan-busanauan-iétsié* (variantes, *iétsi* et *iési*[3]) *-komto-ketho-séthuri* (variante, *basathori*) *-thémila*. On remarque un

dit-on, un scorpion dans l'huile pour se servir de l'huile en cas de piqûre. A ajouter à l'étude sur *La lumière de Ramadan*, les renvois suivants : *Nomb.*, XXIV, 17; *Matth.*, II, 2, cf. *Apocalypse*, XXII, 16, etc.; *Mém. de la Miss* , t. IX, p. 140 (cf. 143); cf. *Actes*, IX, etc. (cf. Renan, *Les Apôtres*, ch. X); cf. *Isaïe*, XIV, 12, et XXXIV, 4; cf. *Les Notes d'un sorcier*, col. IV, etc.

1. Publiées par Hess, *Der gnostische Papyrus von London*, Leemans, *Le Papyrus démotique n° 65 du Musée de Leyde* (Monuments égyptiens du Musée d'antiquités des Pays-Bas à Leyde); analysées dans mes *Études sur la sorcellerie ou le rôle que la Bible a joué chez les sorciers*, dans les *Mémoires de l'Institut égyptien*, t. III, fasc. 4.

2. Col. VII, l. 6 et suiv., XVIII (IX), 16 et suiv., 20 et suiv. ; XIX (X), 26 et suiv.

3. Nous lisons bien *iétsié*, *iétsi* et *iési*, aux endroits précités.

certain nombre de syllabes répétées qui paraissent inutiles, ce qui permet de simplifier la formule ainsi : *io-tabao-sokham-akhan-busan-iétsié* (variante, *iétsi*, *iési*) *komto-ketho-sethuri* (variante, *basathori*) *-thémila*... Assurément, pour les magiciens, *io* est pour *Io* « Dieu » (Jéhovah)[1], et *iétsei* (variante, *iétsi*, *iési*) est la transcription de *ieshu-a*, nom prototype (sémitique) de « Jésus »; nous avons déjà traité ce sujet. Il est évident que la phrase que nous venons de citer doit se rapporter, soit au judaïsme, soit au gnosticisme, mais probablement au christianisme. En ce dernier cas, si l'on pouvait l'interpréter, elle fournirait peut-être un renseignement intéressant sur cette religion en Égypte au premier siècle. En faisant une étude approfondie de la question, on arrive à voir un peu de lumière dans ces ténèbres.

Nous avons vu que les noms de Jésus et de Jean sont transcrits directement de l'original hébreu (syro-chaldaïque), ce qui nous autorise à chercher des mots ou une formule en hébreu dans la phrase précitée. En transcrivant les signes démotiques en hébreu, on remarque qu'ils forment des mots hébreux, — on croit même reconnaître en *busan-iétsié* (var., *iétsi*, *iési*) l'hébreu « au nom de Jésus[2] », — mais les autres mots ne semblent pas donner une suite satisfaisante. Cependant, il est permis de supposer que les mots de la formule auraient été transcrits en grec qui se lit de gauche à droite, puis transcrits mot à mot en démotique[3]. Si nous lisons ces mots en commençant par la gauche, le premier mot paraît être fautif, et les diverses versions l'écrivent

1. Pour ce nom, voyez mes études précitées *sur la sorcellerie*, p. 397 et suiv.

2. Pendant longtemps nous nous sommes arrêté à cette lecture.

3. On aurait fait avec la transcription grecque en démotique ce qu'a fait celui qui a voulu transcrire certains mots du texte démotique en interligne avec des lettres grecques. Cf. les voyelles, Pap., col. XVI (VII).

tellement différemment qu'il est prudent de ne pas essayer de l'interpréter jusqu'à ce qu'on ait un autre exemple de la formule. *Thémila* fait penser à l'hébreu *témol* « hier », ou à *tiphillin* « les phylactères ». Le mot suivant est écrit *séthuri*, et sa variante *basathori* semble correspondre à l'hébreu *sathar* (*sipti*) « être caché », *sether* « ce qui est caché, secret », *beséthèr* « en secret[1], protection », *sithra* « protection ». Ici nous quittons l'obscurité pour entrer en pleine lumière : *iétsié* (var. *iétsi, iési*) est la transcription de *ieshu-a*, nom prototype hébreu de « Jésus », et dans la suite *busan-akhan-sokham-tabao-io*, on reconnaît immédiatement le commencement d'une formule qui, selon la tradition chétienne, aurait été employée chez les gnostiques : Βασεμαχαμος... « au nom de la sagesse[2]... ». Pour faire ressortir l'identité entre la formule qui nous est conservée par l'écrit du magicien et celle qui nous a été transmise par la tradition, on n'a qu'à mettre les deux textes de la formule en regard, d'abord la partie conservée par les magiciens en commençant par le nom à gauche, mais en lisant de droite à gauche les caractères démotiques qui sont employés pour écrire le mot, puis à mettre au-dessous la version de la formule qui aurait été conservée par la tradition :

B-U-S-A-N-A-KH-A-N — S-O-KH-A-M-T-A-B-A-O-I-O
Β-α-σ-ε-μ-α-χ-α-μ-ο-ς — — — — σ-η-β-α-α-ι-α-ν-ο...

A quelques nuances près, les deux versions sont identiques[3], mais chacune contient quelques lettres de plus, l'une semble compléter l'autre. En combinant les deux versions, on peut rétablir la formule ainsi : *busem-a-khamos-o-kham-tabaoiano...* qui serait la transcription de l'hébreu *beshem*

1. Peut-être la formule devrait-elle être prononcée en secret (?).
2. King, *The Gnostics and their Remains*, p. 285; cf. Renan, *L'Église chrétienne*, p. 154.
3. A part les voyelles N = μ et T = σ.

« au nom de », *a* = *hé*, l'article, *khamos* = *khamot* « sagesse[1] », *o* = *u* « et » ; la signification de *kham* est douteuse, peut-être c'est une variante de *kemo* « ainsi, comme », et l'on peut le traduire « et aussi », « et »[2]; enfin, *tabaoiano* serait de l'hébreu *tebouna* « intelligence ». La signification de cette partie du passage du papyrus donnerait la formule : « Jésus, au nom de la sagesse et de l'intelligence ». Nous croyons qu'il faudrait lire : « Au nom de la sagesse et de l'intelligence, Jésus[3] ».

Pour se rendre compte de cette étrange formule dans les *Notes d'un sorcier*, il faut se rappeler le grand mouvement des croyances de ce temps-là, d'abord en Égypte, puis du christianisme.

Nous avons vu[4] comment les croyances de l'Égypte d'il y a environ deux mille ans furent formées des débris des croyances de la vieille Égypte morte, des légendes de l'Asie moribonde, de la philosophie de la Grèce en décadence; puis

1. Cf. *Beshemhamphorash*, Buxtorf, *Lexique*, p. 160.

2. *Kham* fait penser au ταλιθά κοῦμι de saint Marc (v, 41), et peut-être doit-on rattacher *kham* au verbe *koum* ou à *iekom* « ce qui existe, un être », une sorte de traduction du nom divin (*Exode*, III, 14). On peut remarquer que certains des mots conservés par la formule se trouvent dans le *Livre de Daniel* (voy. ch. II). Cf. ma notice sur M. Renan, *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1893, p. 39, n. 1[; p. 144, n. 2, du présent volume].

3. Nous croyons que les magiciens ont d'abord appris la formule « au nom de la sagesse et de l'intelligence, Jésus », puis qu'on ajouta les mots « celui qui fait trembler la terre et l'autre monde » ; les mots « en secret » ou « protection » auraient appartenu à une annotation de quelque sorte, mais peut-être, le passage, en entier, du papyrus (peut-être encore sans les mots *komtho* et *kethos*) est une formule chrétienne (gnostique), qu'il faudrait lire les mots l'un après l'autre, de gauche à droite. Pour les mots hébreux analysés dans la présente étude, voy., par exemple, Gesenius, *Handwörterbuch*, et Sander et Trenel, *Dictionnaire hébreu-français*.

4. Voy. mes *Études sur la sorcellerie*, précitées, et *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1897-1898[; cf. p. 355 sqq. du présent volume].

comment les Évangiles furent apportés en Égypte, car assurément, de très bonne heure, des Sémites d'Asie firent connaître le christianisme à leurs frères d'Égypte[1]. On croit que Basilide, qui avait vécu et enseigné au commencement du IIe siècle, « savait quelques mots d'hébreu » et « avait sûrement appris son christianisme des ébionites. Il désignait pour son maître un prétendu Glaucias, interprète de saint Pierre[2] ». Ce que l'on dit de l'enseignement qu'aurait reçu Basilide est conforme à celui que paraissent avoir reçu les sorciers, et Basilide et les sorciers auraient bu à la même source. Les magiciens attachaient beaucoup d'importance à saint Pierre, mais on ne connaît pas ou on ne mentionne pas saint Paul[3].

On est tenté de croire que, de même que Basilide, les magiciens prirent connaissance du christianisme (peut-être même du judaïsme) chez les ébionites[4], qui doivent avoir été très connus et influents en Égypte. Le mot *ébione* même est passé dans la langue égyptienne, le démotique, et il s'est conservé dans le copte avec le sens *infelix esse*, *humilis*[5].

En supposant que la lettre d'Adrien[6], vers 130, nous

1. Ou par des rapports entre les gens des deux pays, les Égyptiens et les Syriens. Voy. *Actes*, x, 2; xviii, 24; cf. xxi, 38.

2. Renan, *L'Église chrétienne*, p. 162 et suiv.

3. Ce ne fut que plus tard que « Valentin disait avoir reçu de l'enseignement d'un prétendu Théodatès ou Théodas, disciple de saint Paul » (Renan, *L'Église chrétienne*, p. 176 et suiv.).

4. Quant aux ébionites, voy. les observations dans Renan, *L'Église chrétienne*, p. 152 et suiv., 278 et suiv.

5. Voy. Brugsch, *Dictionnaire*, p. 4; E. de Rougé, *Revue égyptologique*, t. VI, p. 86, n. 4; Peyron, *Lexique*, p. 32.

6. Voy. Renan, *L'Église chrétienne*, p. 189. M. Renan admet l'authenticité de la lettre, qui a été contestée (Cf. *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1894, p. 10, n.). Cette lettre ne me plaît guère, elle a l'air artificiel; on est si loin du christianisme que semblent connaître les magiciens, qu'elle semble être bien après les temps d'Adrien. Pour la date de l'arrivée d'Adrien en Égypte, voy. Dutilh, *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1894, p. 49 et suiv.

fasse connaître le christianisme en Égypte de son temps, on reconnaît quel abîme le sépare de celui qui paraît faire écho dans les formules du papyrus. D'après la lettre, le christianisme serait un culte établi, connu de tout le monde ; au contraire, les formules du papyrus paraissent ignorer même les doctrines et les croyances les plus élémentaires du christianisme. Dans la lettre, il n'est pas question de Jésus, mais on adorait « le Christ » ; au contraire, les sorciers ne paraissent pas avoir connu ou, en tout cas, n'ont mentionné ni ὁ Χριστός, ni Ἰησοῦς, mais on trouve la transcription de *Ieshu-a,* nom prototype de « Jésus », et de même la transcription de *Iohanan,* prototype de « Jean », ce qui amènerait à croire que des magiciens apprirent ces noms directement des Sémites, avant la propagande qui aurait été faite en langue grecque.

Ainsi, on est amené à croire que, de bien bonne heure, au moins vers le milieu du Ier siècle, des ébionites (esséniens ou autres des sectes sémitiques) firent connaître le christianisme en Égypte. Les sorciers s'en préoccupèrent, et ils firent entrer dans leur panthéon, comme des divinités, des personnages principaux, d'abord Jésus, puis Jean, enfin, plus tard, Pierre et le Père qui est aux cieux[1].

Ce fut dans ces temps premiers du christianisme que les sorciers surprirent ce qui paraît avoir été une formule d'initiation : « Au nom de la sagesse et de l'intelligence, Jésus ». La signification est gnostique, le nom propre chrétien ; c'est bien ce que l'on s'attendrait, *a priori*, à trouver chez les chrétiens d'Égypte de ces temps-là. Quant au christianisme, il faudrait se rappeler qu'on croit que « le christianisme primitif n'eut... ni science, ni philosophie ; ... il venait consoler ceux qui souffraient..., mettre l'homme pieux en

1. La phrase « qui est aux cieux » est personnifiée ou même déifiée. Voy. *Bull. de l'Inst. égypt.*, novembre 1897 [; cf. p. 382-383 du présent volume].

rapport... avec un Père céleste plein d'indulgence », qui devint le « Père qui est aux cieux », chez les magiciens. « Saint Paul sent déjà le besoin d'une théologie spéculative... A Alexandrie, du mélange de toutes les cosmogonies, s'était formé un composé indigeste et malsain..., une doctrine qui avait la prétention de trouver la formule de l'absolu... L'initié à cette doctrine s'appelait *gnosticos* « savant accompli ». Le champ de la propagande de la *gnosis* et celui du christianisme étaient, à Alexandrie, fort voisins l'un de l'autre... Les gnostiques prenaient Jésus... comme un éon... incarné... Les chrétiens... trouvaient dans la métaphysique obscure des gnostiques ce qu'il leur fallait. » On peut croire que « le christianisme de ces sectaires était celui qu'on trouve chez les ébionites... ; une liturgie entourée de secrets offrait aux fidèles de ces singulières Églises les consolations sacramentales... La formule prononcée par l'initiateur était en hébreu. » Le commencement était : « Βασεμαχαμασσηβαιαν...[1] », tel que nous l'avons retrouvé dans les formules des magiciens ; mais, dans la version qui nous a été transmise par eux, se trouve le nom de Jésus. Nous doutons que ce soit une formule gnostique au nom de Jésus ; nous préférons admettre que les chrétiens avaient adopté une formule gnostique, ou mieux, la formule est celle des gnostiques chrétiens de l'Égypte du premier siècle. Les magiciens transcrivirent la formule hébraïque en employant des lettres grecques, et alors on écrivit la formule de gauche à droite. Par la suite, on la transcrivit en démotique, et on écrivit les mots de droite à gauche, mais la succession des mots, tels qu'on les avait dans les textes grecs, de gauche à droite, fut conservée. Quant au nom de Jésus, la double transcription du *shin* par *ts* et *s* (et le ς final du grec manque) montre bien que, directement derrière le texte démotique, est la pro-

1. Renan, *L'Église chrétienne*, p. 142 à 154 ; cf. King, *The Gnostics and their Remains*, p. 285.

nonciation hébraïque. Il paraît donc que le magicien aurait conservé ce nom dans le texte démotique tel qu'on l'aurait appris des premiers chrétiens sémites. Toutefois, la signification des mots aurait été inconnue aux magiciens, et le nom de Jésus leur aurait fait penser que tous ces mots hébreux furent des noms propres de dieux, de divinités qu'on devait invoquer, qu'on pouvait évoquer. Pourtant il faut rendre justice aux sorciers, peut-être au rédacteur du papyrus : ils paraissent avoir eu le sentiment qu'il y avait quelque chose d'anormal dans le passage où est transformée en une série de divinités la formule qui semble avoir été celle de l'initiation chez les premiers chrétiens d'Égypte; une fois ils l'ont presque toute réunie dans un seul passage[1]. On a supprimé plusieurs signes de divinités qui servent à déterminer et à couper les mots; puis, les étranges efforts que fit le rédacteur du papyrus, — ou quelqu'un d'autre entre les mains duquel le papyrus aurait passé plus tard, — pour transcrire la formule en lettres grecques[2], montrent bien qu'on fut tout à fait désorienté. Il est vraisemblable qu'on entrevoyait peut-être, anciennement, que c'était la transcription d'une formule mal comprise ou incomprise; mais, malgré cela, le texte démotique fondamental paraît avoir conservé le texte de la vieille formule d'initiation du christianisme de ces temps-là.

En résumé, nous avons vu que les formules conservées par les *Notes d'un sorcier* sont une compilation dans laquelle se trouvent utilisés des fragments d'écrits de diverses époques

1. Papyrus, *Notes d'un sorcier*, col. XVIII (IX), lig. 16 et suiv.

2. Il faudrait se rappeler que les transcriptions en lettres grecques en interligne sont, soit l'œuvre personnelle du sorcier rédacteur du papyrus, ou celle d'un sorcier qui a eu le papyrus entre les mains. Les transcriptions paraissent être inférieures au texte démotique, et peut-être les notes dont on s'est servi pour les opérer étaient-elles supérieures aux connaissances du rédacteur et furent-elles écrites par des personnes plus au courant, c'est-à-dire, plus instruites que celui qui avait essayé de transcrire certains mots en interligne, en caractères grecs.

et de diverses provenances. Il paraît bien qu'elle renferme des formules assez récentes et d'autres dont la conception fondamentale remonte à une haute antiquité. Les emprunts faits à l'Ancien Testament paraissent être en partie d'après la traduction grecque, en partie d'après l'original hébreu, mais peut-être l'un et l'autre, plus ou moins, au moyen de l'enseignement oral. Les emprunts faits au christianisme paraissent avoir été faits à diverses époques. La petite invocation à saint Pierre et au Père qui est aux cieux peut bien avoir été inspirée par la propagande dite de saint Marc. L'invocation à *Makhopneuma* « celui qui combat l'Esprit (saint) » semble se rattacher à l'école de saint Jean. La petite formule « au nom de la sagesse et de l'intelligence » parait être gnostique, mais le fait qu'elle est en hébreu semble indiquer une origine asiatique et la rattache au vieux fond sémitique. L'emploi du nom de Jésus indiquerait qu'elle fut une formule du christianisme primitif, mais l'emprunt le plus ancien semble bien avoir été des noms de Jésus et peut-être de Jean. Le fait que ceux-ci sont transcrits directement de l'hébreu (ou syro-chaldaïque) indiquerait que les Égyptiens les apprirent de bien bonne heure, probablement des ébionites (ou esséniens, ou autres), même avant le milieu du premier siècle, à l'aurore du christianisme.

LA STÈLE DE MERENPTAH[1]

Assurément, selon la tradition, les scènes décrites dans les premiers chapitres de l'*Exode* furent censées se dérouler sous Ramsès II et Merenptah[2]. Récemment on a découvert une stèle datée de l'an 5 de ce dernier roi, où il est fait mention d'Israël qui serait hors de l'Égypte[3]. Évitant, pour le moment, toute discussion sur la tradition du séjour d'Israël en Égypte, de l'Exode et des questions qui s'y rattachent, sujets que j'espère traiter en détail prochainement, il me semble bon d'attirer de nouveau[4] l'attention sur ce qui paraît être un fait digne de discussion, et qui ressort d'une étude de la rédaction matérielle du texte sur la pierre de la stèle dite de Merenptah[5].

Le texte est composé de 28 lignes, dont 25 et un tiers sont consacrées à une sorte de composition poétique relative à la victoire du roi sur les Libyens, puis viennent deux lignes et deux tiers environ, consacrées à un petit passage indépendant de ce qui précède; il y est fait allusion à la victoire du roi, puis on parle des Asiatiques, parmi lesquels

1. Publié dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, nouvelle série, 1899, t. X.

2. Peu importe si l'on commence du vivant de Séti; cf. Maspero, *Histoire*, p. 217 et suiv.

3. Spiegelberg, *Académie de Berlin*, 1896, p. 563 et suiv.

4. Voy. ma note dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1896, p. 59, où les résultats du présent mémoire sont résumés.

5. La stèle se trouve actuellement au Musée de Ghizeh, salle 25.

est mentionné Israël[1]. Si l'on regarde le texte sur la stèle sans se préoccuper de le lire, on remarquera que les 25 lignes et un tiers, où il est question de la guerre contre les Libyens, paraissent être d'une seule rédaction. L'écriture en est bonne, les caractères se ressemblent, on dirait volontiers qu'on les a gravés tous en un même temps. Au contraire, le passage final, à partir du premier tiers de la ligne 26 (après le nom du roi), et les lignes 27 et 28 semblent se détacher de ce qui précède. La pierre y est autrement dressée que dans le récit, elle est mieux égalisée, les caractères hiéroglyphiques paraissent confus et sont plus mal et plus légèrement gravés[2], ciselés dans la pierre; l'écriture ressemble à celle du récit, il est vrai, mais les caractères sont d'une autre facture. Ces faits me font croire que le passage final, à partir du nom du roi, ligne 26, et les lignes 27 et 28, a été ajouté au récit par les Égyptiens pour remplir l'espace qui aurait été laissé en blanc sur la pierre. A une époque indéterminée, mais sous le règne de Merenptah[3] (qui paraît avoir été court), on aurait ajouté le post-scriptum[4]. Peut-être est-ce le même graveur qui le cisela, mais ce n'est plus la même sûreté de main. On dirait que dans sa jeunesse il avait raconté la victoire du roi contre les Libyens; quand il vint

1. Voy. mes observations à ce sujet dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1896, p. 59 et suiv.

2. Quelques signes sont bien gravés au commencement des lignes 27 et 28 (cf. le commencement des lignes 1, 2 et 3, inscription d'Eschmounazar, *C. I. S.*, n° 3, tab. II). Après *em* (*mehu em*), ligne 27, la mauvaise écriture commence. On peut soupçonner que peut-être il y a une faute dans le texte (une ligne passée ?), mais le verbe *meh* « s'emparer de » prend *em* (*am*) pour marquer l'accusatif (cf. *Papyrus d'Orbiney*, III, 7 ; X, 7 ; voy. mes *Études*, p. 8 et 28), comme *eth* en hébreu après les verbes *lakad* et *loqah*).

3. Car on l'a trouvé ailleurs (Dümichen, *H. J. S.*, Tafel I, d'après Spiegelberg, *Académie de Berlin*, 1896, p. 593 et suiv.).

4. Peut-être le même scribe qui avait tracé le récit a-t-il également tracé à l'encre, sur la pierre, le passage final.

à parler des hauts faits du roi contre les Asiatiques, il n'était plus qu'un vieillard qui bégayait[1].

Ainsi, il paraît bien que la guerre contre les Libyens, dont il est question aux 25 lignes et un tiers de la stèle de Merenptah, est bien de l'an 5, mais que le passage final, les deux tiers de la ligne 26 et les lignes 27 et 28 entières, dans lequel est une mention d'Israël, furent rédigés et gravés plus tard, à une époque indéterminée, sous la souveraineté de Merenptah; par suite, les allusions historiques qui se trouvent dans ce passage peuvent être rapportées à un temps quelconque après l'an 5. En tout cas, il ressort clairement de la mention, qu'au temps de Merenptah Israël résidait hors de l'Égypte et était encore à l'état d'une tribu.

1. Observations. — En haut de la stèle, les signes, les figures, les six premières lignes et une partie de la septième sont remplis d'une matière jaune qui fait ressortir les figures et signes; la pierre où sont gravées les 25 premières lignes n'est pas aussi bien égalisée qu'aux lignes 26, 27 et 28 où se trouve le passage final. Sur l'autre côté de la pierre on voit également des retouches. Le texte avait été gravé sous Aménophis III; le nom d'Amen, à divers endroits, fut donc martelé, puis regravé (on le voit un peu plus profondément creusé dans la pierre). Le fait qu'au passage final la pierre est autrement dressée que là où est gravé le récit, empêche même de penser que ce passage aurait été peu soigné accidentellement.

LE

PREMIER ÉVANGÉLISTE EN ÉGYPTE[1]

Aux temps premiers, « le noyau primitif » de l'Église chrétienne employait comme langue l'hébreu; ce ne fut que plus tard qu'on se servit du grec[2]. Nous avons vu que le christianisme[3], en Égypte, que nous font connaître les textes démotiques, se servait de l'hébreu, et par suite se rattachait au vieux fond, à la communauté primitive, indiquant que la religion nouvelle avait été annoncée dans la vallée du Nil bien avant la propagande grecque dite de saint Marc[4]. Il y aurait intérêt à serrer la question encore de plus près et à essayer de déterminer quand, où et par qui y fut, pour la première fois, annoncée « la bonne nouvelle ». Quand même on ne saurait résoudre ces questions avec une certitude absolue, on peut, du moins, faire une hypothèse

1. Publié dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, nouvelle série, 1899, t. X.

2. Renan, *Les Apôtres*, p. 110. Il est probable qu'assez longtemps après l'an 40 on continua, dans diverses communautés, à parler l'hébreu.

3. La désignation « chrétienne » ne devait pas être appliquée au « noyau primitif », mais elle fut employée de bonne heure. Voy. *Act. Apostolorum*, XI, 26; cf. Renan, *Les Apôtres*, p. 234.

4. Voyez, à ce sujet, Neale, *A History of the Holy eastern Church*, t. I, p. 4 et suiv., et mes *Études sur la sorcellerie* dans le *Bulletin de l'Inst. égypt.*, 1897, 1898[; cf. p. 355-371, 374-379, 389-394, du présent volume].

des plus séduisantes qui paraît être très bien appuyée par des documents égyptiens.

On sait combien les magiciens furent préoccupés de la religion nouvelle et on ne sera pas surpris de trouver dans leurs écrits quelque trace de celui qui, le premier, leur aura fait connaître la religion naissante.

Dans les Notes d'un magicien[1] se trouve, trois fois, une formule qui devait être prononcée sur une coupe de vin; une fois il y est question de saint Jean, mais dans toutes il y est fait mention d'une personne qui paraît bien être Philippe[2].

1. Publiées par Hess, *Der gnostiche Papyrus von London*, Leemans, *Le papyrus démotique n° 65 du Musée de Leyde* (Monuments égyptiens du Musée d'antiquités des Pays-Bas à Leyde); analysées et commentées dans mes *Études sur la sorcellerie ou le rôle que la Bible a joué chez les sorciers*, dans les *Mémoires de l'Institut égyptien*, t. III, fasc. IV. Cf. *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1897, avril et novembre; 1898, février et avril [; p. 353-371, 374-379, 389-394, du présent volume].

2. Mon étude *Les débuts du christianisme en Égypte*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, novembre 1897. Il est vrai que dans aucun des exemples le nom de Philippe n'est bien écrit et qu'il ressemble un peu à Philémon, mais le contexte « sorcier, Samaritain », s'oppose formellement à cette correction, et on reconnaît qu'il s'agit de Philippe l'évangéliste, on voit bien que c'est une transcription de son nom; d'ailleurs il est associé avec Jean (cf. *Act. Apostolorum*, VIII, 14). La forme que donne le papyrus serait l'accusatif de Φίλιππος, ce qui donne à réfléchir : *Pétèri* ressemble au génitif latin *Petri* (*Revue égyptologique*, t. IV, p. 12, et cf. la tradition qui voudrait que saint Marc soit venu en Égypte de Rome), mais nous préférons voir un *équivalent* du vocatif grec de Πέτρος, et on peut se demander s'il n'en est pas de même pour *ioané* ou *ioanné* « Jean » (?). Quant au nom de Jésus Ἰησοῦς, les vocatif, génitif et datif sont Ἰησοῦ et l'accusatif Ἰησοῦν (Jesus, Jesu, Jesum). Les deux transcriptions *s* et *ts* montrent bien qu'il s'agit de la transcription du *shin* hébreu et non pas du σ grec ; de plus, les passages où se trouvent les noms de Jésus et de Jean sont hébreux, et par suite les noms de Jésus et de Jean sont bien des transcriptions de l'original sémitique de ces noms. Voyez mes *Études sur la sorcellerie* dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1897, 1898. Nous laisserons de côté, pour le moment, la question de savoir si l'apôtre Philippe est un autre

Voici une traduction de la formule[1] : « (La) bénédiction (du) Samaritain Philippe (et de) Yaho-Sabaoth, *saipounithas* »; puis, autrement dit : « Je suis (la) bénédiction (du) sorcier samaritain Philippe (et de) Yaho-Sabaoth, *sasupounitha* ». La version de la colonne XXVII (XVII), corrigée d'après celle de la colonne XXVIII (XIX), peut être traduite : « Je suis (la) bénédiction (du) sorcier samaritain Philippe, je suis Jean Sabaoth, *sasupunithi* ». Le but de la formule est qu'une personne aime une autre, et la formule elle-même se termine par un mot étrange, qui, en comparant les exemples entre eux, paraît devoir être lu *saipounitha*. On croit y reconnaître la racine hébraïque *sapan* « cacher », mais on se rappelle comment est raconté dans la *Genèse*[2] que « Pharaon appela le nom de Joseph *sapenath-pa'neah* »; or, les consonnes du mot du sorcier correspondent à celles de la première partie du nom qui, dit-on, fut donné à Joseph. Il est très probable que les magiciens transcrivirent ce nom et qu'ils l'employèrent comme un nom, ou dans des formules magiques. Mais ce qui nous intéresse davantage, c'est qu'il s'agit de « Philippe », d'après, en quelque sorte, l'état civil, qui est décrit « sorcier samaritain » ; il est même associé avec saint Jean[3]. Pour se rendre compte du fait que Philippe est célèbre chez les magiciens d'Égypte, au premier siècle, il suffit de jeter un coup d'œil sur les origines du christianisme.

« La persécution de l'an 37 eut... pour conséquence une

que Philippe l'évangéliste (voy. les observations de Renan, *Les Apôtres*, p. 151 et suiv.). Notons toutefois que Philippe l'apôtre est dit être de Bethsaïda, en Galilée (*Jean*, I, 44 ; XII, 21) ; dans le papyrus, Philippe est dit être Samaritain, et peut-être avait-on raison (quant à Philippe l'évangéliste), parce qu'on peut croire qu'il vint en Égypte de Samarie. Peut-être les diverses mentions contiennent-elles des souvenirs de Philippe l'apôtre et de Philippe l'évangéliste.

1. Colonne XXVIII (XIX).
2. *Genèse*, XLI, 45.
3. *Act. Apostolorum*, VIII, 14.

» expansion de la doctrine qu'on voulait arrêter... Les » membres de l'Église de Jérusalem... se répandirent dans » toutes les parties de la Judée et de la Samarie, et y prê- » chèrent partout le royaume de Dieu... Le diacre Philippe » fut le héros de cette première expédition sainte. Il évan- » gélisa la Samarie avec un grand succès... Philippe paraît » avoir été un des hommes apostoliques les plus préoccupés » de théurgie. Les récits qui se rapportent à lui nous trans- » portent dans un monde étrange et fantastique. On expli- » qua par des prodiges les conversions qu'il fit chez les » Samaritains[1]. » Même, un des magiciens les plus célèbres de ce temps, Simon le Mage, en fut tellement ébloui qu'il se convertit au christianisme et qu'il devint même le compagnon de Philippe[2].

Selon les *Actes des Apôtres*[3], « Angelus autem Domini » locutus est ad Philippum dicens : Surge, et vade contra » meridianum, ad viam quæ descendit ab Jerusalem in » Gazam, hæc est deserta[4]. Et surgens, abiit ». Alors eut lieu l'épisode où Philippe rencontra et convertit un haut fonctionnaire éthiopien; ensuite, dit-on, « ... Spiritus Do- » mini rapuit Philippum... Philippus autem inventus est in » Azoto[5]... » Donc, sur la route de Gaza, l'Esprit de Dieu aurait enlevé Philippe, et il fut retrouvé à Azote; ce qui revient à dire que Philippe aurait disparu pendant un certain temps, ou, en autres mots, qu'il y a une lacune dans la narration. Il serait, peut-être, intéressant de savoir ce qui s'est passé, et on peut faire une hypothèse des plus séduisantes, qui paraît être bien appuyée par le témoignage du

1. Renan, *Les Apôtres*, p. 150 et suiv.
2. *Act. Apostolorum*, VII, 9-13.
3. *Act. Apostolorum*, VIII, 26.
4. Αὕτη ἐστὶν ἐρημός, il est possible qu'il faudrait corriger le texte et lire : ... εἰς τὴν ἐρημόν, ou peut-être mieux ... ὑπὸ τὴν ἐρημόν. Dans le texte original il doit y avoir une allusion à l'Égypte.
5. Φίλιππος δὲ εὑρέθη εἰς Ἄζωτον.

document égyptien que nous avons déjà cité. Le lieu où Philippe disparut étant sur la route d'Égypte, on peut se demander s'il n'est pas descendu dans la vallée du Nil ; peut-être même est-il allé à Alexandrie, et, pour une raison quelconque, le rédacteur des *Actes des Apôtres* n'a-t-il pas raconté cet épisode. La présence d'un magicien aussi célèbre que Philippe aura dû produire une certaine commotion parmi ses confrères, en Égypte, et on ne sera pas surpris de trouver une trace quelconque de sa visite dans leurs écrits : nous venons de voir qu'il fut bien connu, même célèbre en Égypte.

Le prestige de Philippe doit avoir été bien grand pendant sa vie, mais, après sa mort, sa mémoire demeura enfouie dans les archives des origines du christianisme. Alors, tout nous porterait à croire que les magiciens d'Égypte le connurent de son vivant; sa renommée en Syrie[1] n'aurait pas suffi pour le rendre célèbre dans la vallée du Nil, pas plus que de supposer que le fonctionnaire éthiopien, tout en admettant l'exactitude de la narration le concernant, y aurait parlé de lui[2]. — Peut-être Simon le Mage, lorsqu'il alla à Alexandrie[3], y aura-t-il fait son éloge, et peut-être Philippe y sera-t-il allé avec lui, mais l'hypothèse qui nous semble la plus plausible serait celle-ci : Philippe, en l'an 38, lors de sa disparition mystérieuse sur la route de Gaza, serait venu en Égypte, à Alexandrie. Ce fut alors que les sorciers d'Égypte prirent connaissance de lui, et que pour la première fois on entendit parler, dans la vallée du Nil, de la religion naissante. La formule du papyrus paraît bien appuyer cette manière de voir : le texte égyptien complète celui des *Actes des Apôtres*.

1. *Act. Apostolorum*, VIII.

2. *Act. Apostolorum*, VIII, 27, particulièrement verset 39 ; cf. Renan, *Les Apôtres*, p. 158.

3. *Homil. Pseudo-clem.*, II, 22, 24, d'après Renan, *Les Apôtres*, p. 267.

La formule où il est question de la bénédiction du sorcier Philippe et de Yaho-Sabaoth devait être prononcée sur une coupe de vin, puis, probablement, le vin devait être donné à boire à quelqu'un pour lui inspirer de l'amour. On pense involontairement à la formule où l'on demande que le vin devienne le sang d'Osiris[1], formule qui paraît être intimement associée à l'Eucharistie des chrétiens[2]. On se demande si la bénédiction du vin par Philippe ne serait pas une allusion à une formule de l'Eucharistie qui aurait été exécutée par Philippe en présence des magiciens et qui aurait différé de celle des magiciens en quelque manière. On peut même supposer que Philippe aurait dit que le vin devient le sang de Jésus, après quoi les magiciens auraient supposé que le vin devient le sang d'Osiris; les sorciers auraient cru qu'il célébrait le sacrifice au nom de *Yaho-Sabaoth*. Il est intéressant de constater, une fois de plus, comment la religion nouvelle se trouve enchevêtrée dans la magie; les sorciers semblent même l'avoir particulièrement associée aux formules destinées à inspirer de l'amour.

*
* *

Quant aux origines du christianisme en Égypte, nous avons reconnu qu'il y a fait sentir sa présence de bien bonne heure et qu'il se rattache au vieux fond primitif hébreu. Il semble donc que la religion nouvelle fut connue dans la vallée du Nil bien avant la propagande dite de saint Marc, et des indices nous ont porté à croire qu'en l'an 38 la religion nouvelle fut prêchée à Alexandrie par Philippe l'évangéliste.

1. Colonne XVII (VIII).
2. Revillout, *Le roman de Setna*, p. 37; *Revue égyptologique*, t. I, p. 172; mes *Études sur la sorcellerie*, p. 360, et *Bull. de l'Instit. égypt.*, 1897.

Ainsi que l'a si bien dit notre ancien maître M. Renan[1], « le sort de ceux qui ont travaillé à une œuvre est souvent » de voir leur création se continuer mieux que par eux, » sans eux »; en général, l'homme est puni de ce qu'« il » fait de bien et récompensé de ce qu'il fait de mal ». Le vrai fondateur de l'Église d'Alexandrie a été oublié. Si aujourd'hui nous évoquons son ombre de chez les mânes, c'est avec une certitude presque absolue des égards que les générations à venir auront pour la mémoire du diacre Philippe.

1. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. I, p. 412.

NOTES

SUR LES

XXVIIIE ET XXIXE DYNASTIES[1]

La XXVIIIe dynastie[2]. — D'après Manéthon, l'unique roi de la XXVIIIe dynastie aurait été nommé Ἀμυρταῖος. Ce nom est bien étrange. La Chronique démotique paraît donner la transcription d'une forme du nom prototype qu'on lirait *Amen-her* (ou *Amen*-hi)[3], probablement pour *Amen*-her...[4]? Mais on est surpris de trouver le nom du dieu Amen employé dans le nom propre d'un roi à l'époque de la XXVIIIe dynastie, puis la transcription grecque Ἀμυ- pour Ἀμεν- serait tout à fait exceptionnelle, et, de plus, la transcription de *her* (ou *hi*) par ρτα est inadmissible; on peut l'expliquer, pourtant, comme étant le résultat d'une fausse lecture de la forme hiératique du signe *her* (ou *hi*) dont on aurait donné à chacune de ses parties une valeur alphabé-

1. Publié dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 4e série, 1899, t. X.

2. Manéthon, éd. Unger, p. 294, et suiv.; Revillout, *La Chronique démotique*, dans la *Revue égyptologique*, t. I, p. 49 et suiv., 145 et suiv.; t. II, p. 50 et suiv., et planches; Maspero, *Histoire ancienne*, 4e éd., p. 638; *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. III, p. 751.

3. Revillout, *Revue égyptologique*, t. II, p. 53 et n. 3.

4. *Amen-her-unami-f*, *Amen-her-khopesh-f* (Pierret, *Vocabulaire hiéroglyphique*, p. 28), etc.

tique, d'où RTA. Enfin, on aurait ajouté la terminaison grecque -ος ou -ιος, d'où le nom si étrange Ἀμυρταῖος, Amyrtée.

La XXIXe dynastie[1]. — La tradition parle de six rois de la XXIXe dynastie ; Naifaaurout, Hakor, Pesemut, Hor-neb-kha, Muthès et Naifaaurout[2]. Les monuments ne font mention que des trois premiers ; les autres ne nous sont connus que par la chronique démotique et la liste grecque de Manéthon. On peut observer que la liste grecque ne correspond ni à l'une ni à l'autre des listes de la Chronique, mais est l'équivalent de celle qui résulterait des listes de la Chronique réunies, ce qui indiquerait que la liste grecque est plus moderne que celles du texte démotique. Les variantes entre les différentes listes porteraient à croire qu'elles sont toutes fautives. Il est évident qu'il faudrait chercher à corriger la liste grecque par celle qui résulterait des listes de la Chronique réunies, puis les listes de la Chronique par des renseignements fournis par les monuments.

Commençons, pourtant, par un nom donné par la Chronique. Il paraît bien que le cinquième nom de la seconde liste de la Chronique, qu'on lit *Har-neb*-kha[3], doit être corrigé en *Hakor*[4] « maître des étrangers » ; puis ce nom et les observations qui se rapportent à ce roi doivent être transportés à la troisième place dans la liste qui est occupée

1. Manéthon, éd. Unger, p. 297 et suiv. ; Revillout, *La Chronique démotique*, dans la *Revue égyptologique*, t. I, p. 49 et suiv., p. 145 et suiv. ; t. II, p. 1 et suiv., p. 52 et suiv., et pl. ; Wiedemann, *Geschichte Aegypten*, p. 262 à 278 ; Maspero, *Histoire ancienne*, p. 638 et suiv. ; *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. III, p. 751 et suiv. ; cf. Judeich, *Kleinasiatische Studien*, d'après Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. III, p. 752, note, etc.

2. Revillout, *La Chronique démotique*, précitée ; Manéthon, éd. Unger, p. 267 et suiv.

3. *Revue égyptologique*, t. II, p. 3, etc. Voyez aux planches.

4. Voyez Revillout, *Revue égyptologique*, t. II, p. 3 et 4. D'ailleurs ce nom et ce titre (?) ont été mal lus et sont devenus « Hercynion » ; voy. Maspero, *Histoire ancienne*, 4e éd., p. 639, n.

par un roi anonyme, qui correspond à l'Hakor des autres listes. La qualification « maître des étrangers » et les renseignements donnés par le texte démotique à propos de ce roi se rapportent à ses relations avec les peuples étrangers[1]; on voit, par le déterminatif donné à son nom, dans le texte démotique, qu'on le considérait comme étant d'origine étrangère, ce qui serait bien d'accord avec son nom sémitique. Il y avait de nombreux étrangers d'origine asiatique établis à l'est du Delta, là où on aurait vu le siège principal de la XXIXe dynastie[2].

Le nom fautif qui se trouve à la cinquième place, dans la seconde liste de la Chronique démotique, a pour correspondant, dans la liste grecque, Μοῦθις, nom inconnu d'ailleurs. On serait tenté de croire que c'est une faute pour Ψάμμουθις[3], mais le texte grec, ainsi que nous l'avons vu, serait d'après un document qui paraît avoir été analogue à une liste qui résulterait de celles de la Chronique réunies, et il y a un nom fautif, et d'une lecture douteuse, dans le texte démotique, précisément à l'endroit qui correspond à Μοῦθις. Si l'on attribue une valeur alphabétique aux signes déterminatifs de ce nom, tels qu'on les trouve dans le texte démotique, on peut les lire *Hatès*, *Hutès*, *Matès* ou *Mutès*. On peut supposer qu'on les aura lus ainsi et que la dernière lecture aura été adoptée à cause du voisinage du nom Ψάμμουθις.

Quant à Népherités II, dont la Chronique et Manéthon font mention, on n'en a pas trouvé, jusqu'ici, de traces sur les monuments, ce qui ferait douter de son existence[4].

On peut bien faire une hypothèse qui expliquerait les

1. Revillout, *Revue égyptologique*, t. II, p. 3; Maspero, *Histoire ancienne*, p. 642 et suiv.

2. Voyez Manéthon, éd. Unger, p. 297 et suiv. Cf. E. de Rougé, *Mémoire sur l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien*, p. 47.

3. Manéthon, éd. Unger, p. 297 et n. 5.

4. Voyez Manéthon, éd. Unger, p. 309. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, 4e éd., p. 644.

erreurs que nous venons de voir dans les listes des rois de la XXIXe dynastie. On aurait rédigé, présumablement à Alexandrie, une liste des rois d'Égypte, d'abord en hiératique et plus tard en démotique, qui aurait servi de modèle aux autres listes postérieures. Le nom de Hakor occupait une place qui correspondait à celle du troisième roi de la seconde liste de la Chronique, mais il serait devenu méconnaissable, probablement par suite d'un accident au manuscrit prototype ; en faisant une nouvelle liste, ce nom, d'une lecture douteuse ou illisible, et les observations qui s'y rapportent, furent déplacés et mis après Pesemut, — à la fin de la dynastie ! Toutefois la tradition aurait voulu, à tort ou à raison, qu'il y eût eu un roi nommé Naifaaurout avant *Nakht-har-heb*, ainsi qu'il est dit dans la Chronique démotique ; la liste grecque le plaça tantôt avant, tantôt après Muthès[1].

On peut résumer ainsi ces notes. La XXVIIIe dynastie doit son origine, dans la tradition, au fait qu'au cours de la domination persane il y avait eu nombre de fois des révoltes parmi les Égyptiens, en tête desquels il y avait des chefs indigènes ; l'un de ces chefs fut nommé, ou mieux aurait été nommé, pour une cause quelconque, Amen-her... qui serait devenu Ἀμυρταῖος, Amyrtée. Ce nom, en tout cas fautif, est si étrange qu'on est tenté de croire que ce n'est pas celui d'un personnage réel, mais qu'il aura été créé par une légende populaire, puis qu'il aura passé dans la tradition et aura été donné à un chef ou à des chefs indigènes qui avaient joué un rôle analogue à celui qu'on aurait attribué à Amyrtée. Quant à la XXIXe dynastie, elle aurait eu trois rois, Naifaaurout, Hakor et Pesemut, mais, assurément, Hor-neb-kha et Muthès ne doivent leur existence qu'à de fausses lectures du nom Hakor, et peut-être Naifaaurout II

1. Manéthon, éd. Unger, p. 297, n. 5 ; Revillout, *Revue égyptologique*, t. II, p. 5 et suiv.

n'est-il qu'un dédoublement de Naifaaurout, premier roi de la dynastie.

Ainsi, la XXVIIIe dynastie proprement dite n'a jamais existé, et, probablement, Amyrtée non plus ; des six rois de la XXIXe dynastie, dont parle la tradition, au moins deux, peut-être trois, n'ont jamais existé. On devrait se borner, du moins pour le moment, à y mettre les trois rois seulement dont on trouve les mentions sur les monuments, c'est-à-dire Naifaaurout, Hakor et Pesemut.

MOÏSE ET LES MAGICIENS

A la Cour de Pharaon

D'APRÈS LA TRADITION CHRÉTIENNE ET LES TEXTES DÉMOTIQUES[1]

Selon la seconde épitre à Timothée, — « ὃν τρόπον δὲ Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς ἀντέστησαν Μωϋσεῖ[2]... », — assurément, Ἰαννῆς fut célèbre au premier siècle de l'ère chrétienne. D'après Pline, « est et alia Magices factio, a Mose, et Jamne, et Jotape, Judæis pendens, sed multis millibus annorum post Zoroastrem[3] »; il est évident que « Jamne » est ici pour Ἰαννῆς. Dans les *Notes d'un sorcier*[4], [illegible] *ianian* (ⲓⲁⲛⲓⲁⲛ), c'est-à-dire l'ombre de Ἰαννῆς, est évoqué de chez les Mânes, puis, à la ligne suivante du papyrus, celle de [illegible] « Abramé, Abraham[5] ». Quant à Ἰαμβρῆς, un texte démotique

1. Publié dans le *Recueil de Travaux*, t. XXI, p. 219-222.
2. *Seconde épître à Timothée*, III, 8.
3. Pline, *Histoire naturelle*, édition Littré, p. 323; cf. King, *The Gnostics and their Remains*, p. 221 (cf. p. 40).
4. Hess, *Der Gnostische Papyrus von London*; Leemans, *Le Papyrus démotique n° 65 du Musée de Leyde* (Monuments égyptiens du Musée d'antiquités des Pays-Bas). Le Papyrus est analysé et étudié dans mes *Études sur la sorcellerie*, dans les *Mémoires de l'Institut égyptien*, t. III, fasc. IV; cf. *Bulletin de l'Institut égyptien*, avril et novembre 1897, février, avril et mai 1898[, p. 355-371, 374-379, 389-400, 409-418, 422-428, du présent volume].
5. Voyez mes *Études sur la sorcellerie*, précitées p. 356 et 412; *Ianan* à l'accusatif.

nous permet de l'identifier avec le plus célèbre magicien de l'Égypte ancienne.

Selon la tradition biblique, les scènes décrites aux premiers chapitres de l'*Exode*, auxquelles fait allusion le passage précité de l'épître à Timothée, sont censées se dérouler sous les règnes de Ramsès II et de Mer-en-ptah. On sait que le grand magicien de ces temps-là fut le prince *Ha-m-us*, fils de Ramsès II, frère de Mer-en-ptah[1] et de Bent-Anta. La forme hiératique de son nom correspondrait aux signes hiéroglyphiques ; de même en démotique[2], mais, fait assez fréquent dans cette dernière écriture, les caractères employés pour écrire le nom du prince magicien sont susceptibles de diverses lectures. Il paraît même y avoir eu une sorte d'hésitation quant à la forme graphique de l'un des signes en démotique, car, dans le Roman de Setna[3], on trouve et . C'est bien une transcription, ou une équivalence démotique de la vraie et ancienne forme du prototype hiéroglyphique (ou hiératique) du nom du prince écrit , dont la lecture est *Ha-m-us* ou, si l'on veut, *Kha-m-oïs*[4] ; mais, dans la transcription démotique, le premier signe peut être lu soit *ha*, soit *ma* ; est pour (ou), mais ressemble à , c'est-à-dire *a*, complément phonétique de *ma* ; est *m* ; ou est bien l'équivalent démotique de *us*[5], mais, — et surtout pour les personnes qui ne sont

1. Revillout, *Le Roman de Setna*, Introduction.

2. Revillout, *Le Roman de Setna*, p. 7.

3. Papyrus, col. V (III), l. 4 et 7 ; cf. VI (IV), dernière ligne. Voyez Revillout, *Le Roman de Setna*, p. 123, 128 (cf. 125) ; Hess, *Der Demotische Roman von Setne Ha-m-us*, p. 108, 111 (cf. 141).

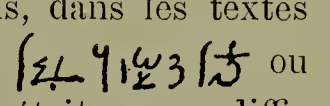
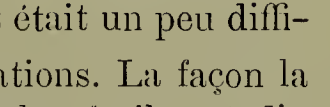
4. Maspero, *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1877, p. 143.

5. L'équivalent démotique du signe *us* se trouve à la colonne V (III), l. 4, du *Roman de Setna*, dans le nom du roi Usermara. Le signe

pas très familières avec l'écriture démotique, la lecture en serait bien difficile, — on sera très porté à y reconnaître des caractères alphabétiques, , *b*, et ou , *er*, enfin est pour *s*. Ainsi, on pouvait lire ce nom propre, soit *Ha-m-us*, ou *Ha-m-b-r-s*, ou bien *M-a-m-b-r-s*. Saint Jérôme, à propos du passage précité de l'épître à Timothée, dit : *Quemadmodum autem Jannes et Mambres restiterunt Moysi*... Ainsi, sans doute, *Jambrès* est pour *Mambrès*, qui est une transcription de la lecture *Mambrès*, de la forme démotique du nom du prince *Ha-m-us*, le célèbre magicien du temps de la XIXe dynastie, et dont la renommée fut encore bien grande à l'époque grecque et romaine et, même, a été transmise jusqu'à nous, aujourd'hui[1].

us a ici la forme graphique , mais, dans ce cas, il est employé pour rendre la syllabe *us*, ordinairement écrit par le signe *user*. Ce signe est remplacé, à la ligne 7, par *asir* pour *user*. Sur *us* et *user*, voyez Brugsch, *Dictionnaire*, p. 348-350; cf. Maspero, *Zeitschrift*, 1877, p. 143 (précité). Notons encore que le signe paraît avoir été lu Στ; Στάαν, Ἄννας, Ἰαννῆς (voyez Manéthon, édition Unger, p. 120, 145 et suiv.).

1. Groff, *Discours* (inédit) *prononcé au Lane Theological Seminary de Cincinnati*, le 3 décembre 1898. Il paraît, ainsi que le Dr Wise de Cincinnati me l'a fait remarquer, que la forme Membrès aurait été connue à la tradition juive (voyez *The American Israelite* du 26 janvier 1899). Jambrès est probablement une faute causée par Ἰαννῆς. On trouve aussi Manès (cf. *The American Israelite*, précité). Ce nom serait bien un nom propre égyptien, mais il est peut-être une faute causée par le voisinage de Mambrès comme Ἰαμβρῆς par Ἰαννῆς. Selon la tradition Ἰαννῆς fut un Juif (cf. Pline, précité). Probablement, selon la légende primitive, l'égyptien Hamus = Mambrès seul fut l'adversaire de Moïse (et Aaron ?). Il est peu probable que Mambrès et Manès (Ἰαννῆς) soient une seule personne Ἰαννῆς; cf. le frère de Setna, nommé dans le *Roman de Setna*, col. IV (II). J'espère revenir sur ces questions bientôt. Pour Ha-m-us, voyez Revillout, *Le Roman de Setna*, Introduction.

L'identification du Mambrès de la tradition chrétienne avec *Ha-m-us* des textes égyptiens soulève plusieurs questions. D'abord, pourquoi le prince n'est-il pas désigné par son vrai nom, tel que nous le font connaître les textes égyptiens ? On peut proposer plusieurs hypothèses à ce sujet. La tradition voulait que Moïse eût vécu à la cour de Ramsès II et de Mer-en-ptah ; assurément, dans les scènes de thaumaturgie décrites aux premiers chapitres de l'*Exode*, la légende n'aura pas manqué à supposer que Moïse et Aaron avaient eu pour adversaires les plus puissants thaumaturges égyptiens et que ceux-ci furent vaincus par eux[1]. On peut croire que, vers l'époque grecque ou romaine et, présumablement, à Alexandrie, on aura cherché dans les écrits égyptiens le nom de celui qui était le sorcier le plus renommé du temps où Moïse était censé vivre, et qu'on l'aura trouvé, et cela bien des fois, dans les textes démotiques ; son nom y aurait été écrit  ou  . La lecture de ces formes était un peu difficile, et susceptible de plusieurs interprétations. La façon la plus naturelle ou, pour mieux dire, la plus facile est d'y attribuer à tous les signes des valeurs alphabétiques[2], ce qui aura donné comme résultat le nom « Mambrès ». Ainsi désigné, le prince *Ha-m-us*, greffé sur la narration des premiers chapitres de l'*Exode*, passa, dans la tradition chrétienne, pour l'adversaire de Moïse.

Il y a une hypothèse qu'il est bon de signaler. Peut-être le nom *Mambrès*, désignant le prince *Ha-m-us*, doit-il son origine au fait qu'on ne voulait pas prononcer, avec sa vraie prononciation, le nom de celui qui, d'après la tradition, était censé avoir été l'adversaire de Moïse ; on l'aurait désigné

1. « Ils jetèrent chacun son bâton et leurs bâtons devinrent des serpents, mais le bâton d'Aaron avala leurs bâtons... » (*Exode*, VII, 12), etc.

2. Excepté les déterminatifs finaux.

par un pseudonyme, *Mambrès*[1], formé sciemment au moyen d'une lecture alphabétique des signes employés, en démotique, pour écrire son vrai nom[2]. On croit assez généralement que le prince *Ha-m-us* était mort avant que *Mer-en-ptah*[3] régnât; peut-être la tradition s'est-elle trompée en mettant en lutte avec Moïse et Aaron un magicien déjà mort au temps où il fut censé les combattre. Toutefois, d'une étude que j'ai faite sur cette question, il semble ressortir que le prince *Ha-m-us*, après avoir régné, vivait encore sous le règne de Mer-en-ptah, et qu'il se serait occupé des fonctions sacerdotales et surtout de la magie. Sa momie est, nous le croyons, actuellement au Musée de Ghizeh[4].

On ne peut pas s'empêcher de remarquer combien est ferme la tradition qui groupe autour des règnes de Ramsès II et de Mer-en-ptah tout ce qui se rapporte aux scènes décrites aux premiers chapitres de l'*Exode;* il est intéressant d'en voir le héros en personne, si, comme il est loisible de le croire, la momie conservée au Musée de Ghizeh, au nom de *Ra-ha-m-us,* est celle du célèbre magicien, le prince, et probablement aussi roi, *Ha-m-us,* le Mambrès de la tradition chrétienne.

1. « Dans la littérature pseudo-clémentine, « Simon le magicien » est souvent un pseudonyme de saint Paul » (Renan, *Les Apôtres,* p. 153). Pour certains noms ou pseudonymes, voyez mon étude, *Le Nil, Bulletin de l'Institut égyptien*, 1892, p. 171.

2. *Discours* (précité) *prononcé au Lane Theological Seminary.*

3. Voyez Pierret, *Dictionnaire d'Archéologie égyptienne*, p. 289, et Lefébure, *Rites égyptiens*, p. 28 ; cf. les observations de Maspero, *Histoire ancienne*, 4e édition, p. 255 et note 2.

4. *Discours prononcé au Lane Theological Seminary* (précité); ce serait la momie n° 1196 du Musée de Ghizeh, désignée par la forme pleine du nom. Voyez mon *Étude sur les noms propres*, dans la *Revue égyptologique*, t. V, p. 85 et suiv. Voyez des observations dans Virey, *Notice des principaux Monuments exposés au Musée de Gizeh*, p. 314, et Maspero, *Les Momies royales de Deïr el-Bahari* (*Mémoires de la Mission française*, t. I, p. 568).

ÉTUDE SUR LES PERSONNAGES

DU

ROMAN DE SETNÉ-PTAH HA-M-US[1]

Un des personnages les plus illustres de la XIXe dynastie fut Ha-m-us, fils favori de Ramsès II, frère de Bent-Anta et de Mer-en-ptah. Après sa mort, la tradition garda pieusement le souvenir de ce personnage que des légendes vinrent entourer comme d'une nébuleuse. Ainsi que la lumière d'une étoile traverse l'espace, l'éclat de la gloire de Ha-m-us a franchi des siècles et est parvenu jusqu'à nous, mais, pendant son long parcours, sa mémoire a dû subir bien des vicissitudes : un conte, écrit sous un des Ptolémées, nous fait connaître comment on se figurait Ha-m-us un millier d'années après sa mort[2].

Dans le roman dit de Setné-Ptah Ha-m-us, le conteur a brodé sur un canevas de l'histoire vraie, mais la fable est

1. Publié dans le *Recueil de Travaux*, t. XXII, p. 41-50. — La plupart des faits développés dans la présente étude ont été indiqués dans mon étude précédente : *Moïse et les magiciens à la Cour de Pharaon*, dans le *Recueil de Travaux*, t. XXI, p. 219 et suiv.[; cf. p. 434-438 du présent volume].

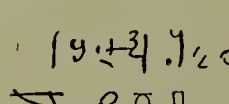
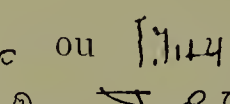
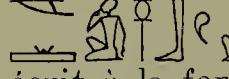
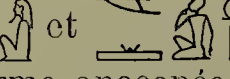
2. Le papyrus où est raconté le roman de Setné-Ptah Ha-m-us est conservé au Musée de Ghizeh, où j'ai pu l'étudier; le texte et la traduction en ont été publiés par Revillout, *Le Roman de Setna*, et par Hess, *Der Demotische Roman von Setne Ha-m-us*. Voyez la traduction, le commentaire et la bibliographie dans Maspero, *Les Contes populaires de l'Égypte ancienne*, Introduction et p. 163 et suiv.

tellement enchevêtrée avec la réalité, qu'il est aussi difficile de les toujours séparer que de dire là où la nuit finit et où le jour commence. Assurément Ha-m-us a existé, il fut prince, grand prêtre de Ptah, il a régné; la tradition veut qu'il se soit beaucoup occupé de la magie, et on dit qu'il allait chercher des écrits sur la sorcellerie dans des tombeaux. Des personnages qu'on met en scène avec lui sont en partie, probablement, fictifs, en partie réels[1].

Voici les personnages légendaires :

Ptah-na-nefer-ka, dont le nom signifie « Ptah (le) beau » taureau[2] ». Ce nom est formé de ceux de deux divinités si populaires à Memphis, Ptah et *Ka* « taureau », c'est-à-dire « Apis », divinités auxquelles Ha-m-us fut très dévoué. Le tombeau de Ptah-na-nefer-ka, où Ha-m-us serait allé chercher un écrit sur la magie, devrait être situé, selon la légende, non loin du Sérapéum[3].

Ahuré « (la) grande vache » est un nom qui convient tout à fait à la femme d'un « beau taureau », — un Apis au point de vue religieux. Les Égyptiens jouaient quelquefois sur le nom d'Hathor en l'appelant *Aht-ur* « la grande vache[4] ».

 ou  *Mer-ab* ou *Mer-ab-Ptah*,  et  , est un nom théophore, écrit à la forme apocopée et à la forme pleine; la signifi-

1. Revillout, *Le Roman de Setna*, Introduction; Hess, *Der Demotische Roman von Setne Ha-m-us*, et Maspero, *Les Contes populaires de l'Égypte ancienne*, Introduction.

2. Voyez Revillout, *Un Poème satirique*, p. 80; Hess, *Der Demotische Roman von Setne Ha-m-us*, p. 14. Le nom de Ptah-na-nefer-ka ressemble à celui de Ptah-nofer-her.

3. Peut-être le tombeau de Ptah-na-nefer-ka, où Ha-m-us est supposé aller chercher l'écrit magique, est-il l'écho d'un tombeau où il allait, peut-être le Sérapéum.

4. Pierret, *Dictionnaire d'Archéologie égyptienne*, p. 557.

cation en est : « aimé de Ptah », — c'est-à-dire « celui que Ptah aime[1] ».

Ta-bu-bué signifie « celle qui est à », — « celle qui est la servante de Bubué », et le nom est bien choisi pour le rôle que Tabubué joue dans le roman. Baba est un génie typhonien ; la fille Tabubué serait une incarnation, ou mieux l'incarnation d'une émanation de Baba[2].

Quant aux personnages réels[3] :

Ptah-na-nefer-ka est dit être le fils du roi *Mer-ba-Ptah*. Il est évident qu'il s'agit du roi nommé Mer-en-Ptah et que nous le trouvons ici hors de sa place dans la chronologie réelle des rois d'Égypte. Son nom est écrit d'une étrange façon, on serait tenté de lire le signe *en-an* ou *en-ba*, mais il est probablement une transcription de l'hiératique du signe *ba*, syllabe du nom populaire de ce roi, *Ba-en-ra*, et qui aurait été introduite dans le nom de Mer-en-ptah. — Le nom populaire : *Ba-en-ra*, écrit souvent *Ra-en-ba*, est conservé sous la forme ريان, le nom arabe de ce roi[4].

1. Voyez Hess, *Der Demotische Roman von Setne Ha-m-us*, p. 25. — « cœur » (Pierret, *Vocabulaire*, p. 14). — Dans le nom propre *Mer-ab-ptah*, *ab* « cœur » est un substantif pronominal (cf. Brugsch, *Grammaire démotique*, § 232 et suiv.). — Pour la lecture *ab* du signe démotique, cf. le prototype hiératique de *ab*, dans Levi, *Raccolta dei Segni ieratici egizi*, n° 483.

2. Brugsch, *Grammaire démotique*, § 113 ; Pierret, *Vocabulaire hiéroglyphique*, p. 126 ; *Le Livre des Morts* (éd. Pierret), XVII, l. 67, XVIII, l. 30, XCIII, l. 1 et suiv. Cf., à propos de cette dernière citation, le passage du Roman de Setné-Ptah Ha-m-us, col. V (III), ligne 30 ; peut-être y a-t-il un rapport de fond, et Tabubué est-elle une des femmes ou la femme de Baba.

3. On peut noter que leurs noms sont souvent mal écrits.

4. Pour des signes hiératiques transcrits en démotique, voyez les observations dans mes études *Sur la sorcellerie ou le rôle que la Bible*

La tradition arabe paraît bien avoir eu pour base l'histoire réelle, ou telle qu'on la comprenait, mais elle fut bien travestie. On y dit que le Pharaon de Moïse fut nommé الوليد, que son père fut مصعب, et que son père fut ريان, et que le Pharaon de Joseph fut ريان. On dit encore que le Pharaon de Moïse et celui de Joseph furent un seul et même roi et qu'il aurait vécu quatre cents ans[1].

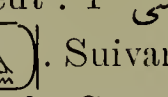
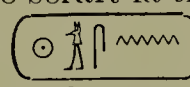
La clef de cette narration, si incohérente en apparence, se trouve dans le fait que, probablement, à l'époque ptolémaïque et, présumablement, à Alexandrie, on aura lu « Raian » le nom du roi pasteur qui est écrit [2], et qu'on aura identifié *Ba-en-ra* ou *Ra-en-ba,* c'est-à-dire Mer-en-ptah, avec lui, puis qu'on aura déplacé Mer-en-ptah, et qu'on l'aura transporté, lui et son règne, aux temps des rois pasteurs. Ce fait avait eu lieu, déjà, au temps de la rédaction du roman, car Ptah-na-nefer-ka, métamorphosé en vieillard, suppose quatre générations de lui au temps du roi Mer-ba-ptah, c'est-à-dire Mer-en-ptah. — D'après l'aspect

a joué chez les sorciers (*Mémoires de l'Institut égyptien*, t. III, fasc. IV, p. 405). Peut-être est-ce à cause du nom du roi pasteur auquel Ba-en-ra ou Ra-en-ba fut assimilé, que la syllabe *ba* aurait été déplacée.

1. Sale, *The Koran,* p. 7; 115, 174 (notes).

2. Au Musée de Ghizeh, n° 129, et salle 62, armoire B. — Virey, *Notice des principaux Monuments exposés au Musée de Gizeh*, p. 41. Le nom propre peut être lu soit *χian,* soit *Raian*. Après avoir examiné les textes au Musée de Ghizeh, il me semble que la lecture *χian* est la plus plausible, mais non pas définitive ; assurément, du moins à l'époque grecque (et après), on a pu lire ce nom *Raian,* comme on a pu lire le nom du même roi N-ra-us, qui est devenu نهراوش, au lieu de Ra-us-n ou Us-n-ra. Voyez احمد كمال, فرصه الاوقات (إسكندرية) ١٣١, page ٦٢ et suiv.

de Ptah-na-nefer-ka, on aura dû supposer qu'il y avait plusieurs générations entre lui et Setné[1].

Quand on essaya d'établir des synchronismes entre l'histoire égyptienne, telle qu'on la comprenait et la tradition biblique, on se souvint que *Mer-en-ptah,* c'est-à-dire *Ba-en-ra* ou *Ra-en-ba,* fut le Pharaon de Moïse. C'est à cause de cela que, malgré le fait que ce roi eût été assimilé à un roi pasteur, il resta « Pharaon », d'où il devint le Pharaon de Joseph. — Suivant la fausse interprétation d'un texte biblique, il y avait quatre générations de Joseph à Moïse[2], et, par suite, il devrait y avoir quatre générations de Moïse à Raian, ce qui est parfaitement conservé dans la tradition arabe, d'après laquelle il y eut : 1° موسى, 2° الوليد, 3° مصعب et 4° ريان, c'est-à-dire  . Suivant une autre version, conservée par les Arabes d'après les Coptes, le nom du Pharaon de Joseph fut نهراوش ; ce serait la transcription d'un autre nom du même roi, écrit  *Ra-us-n,* dont on aurait fait *N-ra-us,* d'où, probablement, au moyen d'une transcription grecque, on aura fait نهراوش[3]. Le fait que les deux traditions ont conservé, pour le Pharaon de Joseph, deux noms différents, mais qui se trouvent, dans les textes égyptiens, tous deux employés pour désigner le même roi, nous montre que, derrière la tradition, il y a des textes historiques.

Mais on conservait bien le souvenir que « Σέσωστρις » ou Ramsès II, c'est-à-dire الوليد, était le père de Φερῶν (c'est-à-

1. Cf. Maspero, *Les Contes populaires de l'Égypte ancienne,* Introduction, p. XXXVIII et suiv.

2. Voyez Groff, *Les deux Versions démotiques du Décret de Canope,* Introduction, p. 3, n. 1.

3. Voyez احمد كمال dans فرصة الاوقات (اسكندرية) ١٣١, page ٦٢ et suiv.

dire רעפה)[1], Mer-en-ptah, devenu ريان, alors on supposa ريان بن الوليد, ou un الوليد père de ريان; enfin, pour mettre d'accord la tradition qui veut que ريان fût le Pharaon de Joseph et celui de Moïse, entre lesquels on supposait environ quatre cents ans, on disait que ريان avait vécu quatre cents ans. Certes, Ptah-na-nefer-ka aurait été bien d'accord avec une fausse interprétation de la tradition biblique qui place de Joseph à Moïse quatre générations, et, s'il avait parlé comme un contemporain de Ha-m-us et de Moïse, il aurait bien pu dire qu'un événement, arrivé au temps de Mer-en-ptah, déplacé, eut lieu au temps du « père du père de mon père[2] ».

Le nom du héros, à part quelques variantes graphiques, est écrit, dans le roman, [illegible], dont la transcription serait [illegible] *Setnau-Ptah*[3], nom probablement fictif, mais appliqué à un personnage réel. La signification

1. *Hérodote*, II, chap. cxi (éd. Wiedemann, p. 427 et suiv.). Le nom de la femme de Pharaon, Asia, est peut-être un souvenir de son origine asiatique (la tradition arabe parle d'un Kabus, peut-être Ha-m-us) (Sale, *The Koran*, p. 115, 174 et 235, et notes).

2. Pour faire ressortir l'identité entre les trois versions : de la Bible, de l'égyptien (du roman) et de l'arabe, on n'a qu'à les mettre en tableau, ainsi :

1.	Joseph	le père	ريان
2.	—	du père	مصعب
3.	—	de mon père	الوليد
4.	Moïse	Ptah-na-nefer-ka	موسى.

Voyez Maspero, *Contes populaires de l'Égypte ancienne*, p. xxxix.

3. Pour des transcriptions hiéroglyphiques, voyez Maspero, *Une page du Roman de Satni transcrite en hiéroglyphes*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, 1877, p. 132-146, 1878, p. 72-84, 1880, p. 15-22.

en est très satisfaisante, car le verbe coϣⲧⲏ signifie « dirigere », — cf. [hieroglyphs] « diriger » ; la traduction de Setnau-Ptah serait donc « (celui que) Ptah dirige (sur le chemin droit) », ce qui fait penser au nom ישראל[1] et à l'arabe اهدنا صراط المستقيم. A partir de l'endroit où Setné est réconcilié avec Ptah-na-nefer-ka, son nom est un peu autrement écrit, [hieroglyphs] qu'on peut transcrire [hieroglyphs]. Peut-être [hieroglyphs] est-il une variante de [hieroglyphs] « Ptah », mais nous préférons voir dans le premier signe un dérivé de l'hiératique de [hieroglyphs] et reconnaitre en Setné une forme apocopée de Setné-Ptah[2].

Il est dit que *Setné-Ptah Ha-m-us* est « le fils du roi User-ma-ra ».

Ha-m-us fut le quatrième fils de Ramsès II. D'abord grand prêtre de Ptah, il fut plus tard associé au trône par son père et il devint régent, roi de fait; sa souveraineté parait avoir duré un quart de siècle, et il fut remplacé par son frère Mer-en-ptah[3]. Ha-m-us fut indubitablement grand en son temps, mais les générations qui suivirent la sienne le firent bien plus grand encore. La tradition grecque trans-

1. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. I, p. 106, n. 3. L'expression de Setné-Ptah, à propos du talisman de son père Ptah, est l'écho d'une allusion à la signification de son nom (cf. Ramsès, « Meri-amen », qui dit que son père est Amen). Cf. le nom de Setné et l'hébreu שטן ; cf. Peyron, *Lexique*, p. 217, et Pierret, *Vocabulaire*, p. 563-564.

2. Cette forme se trouve, pourtant, avant, et la forme pleine après la réconciliation avec Ptah-na-nefer-ka, mais, on peut le dire, exceptionnellement. Pour le prototype hiératique du signe démotique transcrit [hieroglyphs], voyez Levi, *Raccolta dei Segni ieratici egizi*, n° 38 (comparez les exemples 20 et 21 avec le signe démotique. Pour des noms propres, voyez mon *Étude sur les noms propres*, dans la *Revue égyptologique*, t. V, p. 85 et suiv.[; cf. p. 24-32 du présent volume].

3. Maspero, *Histoire ancienne*, t. II, p. 424 et suiv. (cf. 4e éd., p. 254 et suiv.).

crit son nom Χαμοῖς et le place, dans la liste des rois, entre Ἀρμιῦσης et Μιαμοῦς[1] (*Ra-(user)-ma-s* et *Meri-amen*), noms de Ramsès, et, en effet, Ha-m-us fut corégent avec son père. Hérodote dit que Sésostris avait confié le gouvernement à son frère pendant son expédition en Asie ; peut-être est-ce un écho du fait que Ramsès II confia, comme régent, à son fils l'administration de l'Égypte pendant bien des années[2]. Le nom populaire, du moins à une basse époque, de Ha-m-us, fut Setné. Selon Hérodote, un prêtre de Vulcain, nommé Sethon (Σεθῶν), monta sur le trône : — il se pourrait bien que ce fût encore un écho de la régence de Ha-m-us, ou de Setné, qui fut précisément un prêtre de Ptah[3].

Lorsque les Égyptiens réunirent les momies des personnages augustes, afin de les mieux protéger[4], assurément, on se sera préoccupé particulièrement de celle de Ha-m-us. Il appartenait à la famille la plus illustre de l'Égypte, il était le fils de Ramsès II, il avait régné, et il était plus célèbre que bien d'autres rois dont on cherchait à sauvegarder le corps. S'il avait été enseveli à Memphis, on aurait dû emporter son corps dans le Midi et le réunir avec ceux de ses aïeux. — Comme dans le roman (où l'on fait écho à un fait assez fréquent), sur la demande de Ptah-na-nefer-ka, les corps d'Ahuré, sa femme, et de Mer-ab-ptah, son fils, furent apportés, de Coptos à Memphis, par Ha-m-us, et furent mis

1. Bunsen, *Ægyptens Stelle in der Weltgeschichte*, t. III, p. 76; Maspero, *Zeitschrift*, 1877, p. 143 ; *Mémoires de la Mission française au Caire*, t. I, p. 568. Cf. mon étude, *Recueil de Travaux*, t. XXI, p. 221 et suiv. [; cf. p. 437-438 du présent volume].

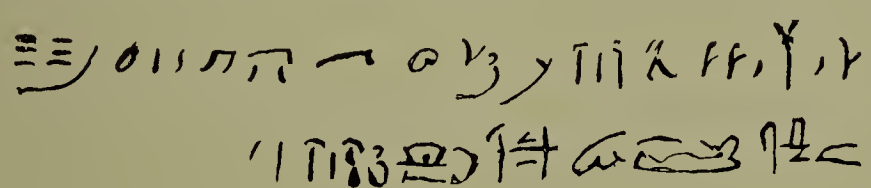
2. *Hérodote*, II, CVII, traduction Buchon, p. 75.

3. Krall, *Ein neuer historischer Roman in demotischer Schrift (Wien)*, p. 1, n. 3 ; *Hérodote*, II, CXLI, traduction Buchon, p. 84, éd. Wiedemann, p. 501 et suiv.

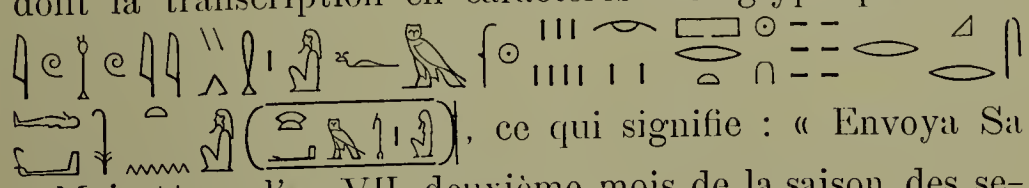
4. Maspero, *Mémoires de la Mission française au Caire*, t. I, fasc. IV ; *Les Momies royales de Deïr el-Bahari*. Cf. Virey, *Notice des principaux Monuments exposés au Musée de Gizeh*, p. 265 et suiv., et 297 et suiv.

dans le tombeau avec Ptah-na-nefer-ka, — ce que Ha-m-us est représenté faisant lui fut probablement fait, et son corps fut réuni avec ceux des autres personnes de sa famille ; — le nom même de *Ha-m-us* semble se rattacher en quelque sorte à Thèbes. En tout cas, il est probable qu'on aura essayé de sauvegarder la momie de Ha-m-us de la même manière que celles des autres personnes de sa famille, et tout nous porte à croire, *a priori*, qu'on doit trouver sa momie avec celles des souverains des XVIIIe, XIXe et XXe dynasties.

Sur une des momies découvertes avec les momies royales, conservées actuellement au Musée de Ghizeh[1], est tracée en hiératique, à la hauteur de la poitrine, sur l'étoffe qui enveloppe la momie, une inscription ainsi conçue :



dont la transcription en caractères hiéroglyphiques est :



, ce qui signifie : « Envoya Sa » Majesté, en l'an VII, deuxième mois de la saison des se- » mailles, jour 16, pour emmaillotter le roi Ha-m-us[2] ».

C'est précisément la même mention qu'on trouve sur le

1. N° 1196. — Maspero, *Mémoires de la Mission française au Caire*, t. I, p. 566 et suiv. ; Virey, *Notice des principaux Monuments exposés au Musée de Gizeh*, p. 314 et suiv. ; Groff, *Recueil de Travaux*, t. XXI, p. 221 et suiv.[; cf. p. 437-138 du présent volume].

2. Lors de la rédaction de mon étude, j'obtins l'autorisation d'enlever des étoffes qui couvrent la momie, d'étudier l'inscription et de voir ce qu'elle était réellement ; le résultat de cette étude est donné ici par le texte, la transcription et la traduction. J'ai fait la recherche indiquée au mois d'août 1899.

maillot de Séti Ier, et qui semble bien devoir se rapporter au règne du Pharaon qui régnait à Tanis tandis que Menkhopirri était grand prêtre à Thèbes[1], c'est-à-dire probablement au règne d'Amen-em-apt. Sur un morceau d'étoffe qui fut employé pour envelopper la momie, se trouve une mention d'après laquelle l'étoffe aurait été donnée par Nesi-χonsu, en l'an VI[2].

Ainsi, il paraît que, sous la XXIe dynastie, en l'an VII, présumablement, d'Amen-em-apt, le 16 Méchir, on aurait emmaillotté les momies des rois *Men-ma-ra* et *Ha-m-us*. Une étoffe, faite probablement vers le temps de Pinedjem II, fut employée comme enveloppe extérieure de *Ha-m-us*.

Quant à l'identité du roi Ha-m-us :

Le titre de *Ha-m-us* ou de *Ha-us* se trouve parmi ceux de Ramsès IX et de Ramsès XII, mais ce n'est pas un nom propre. Ni l'un ni l'autre de ces souverains ne fut jamais, du moins à ma connaissance, ainsi nommé; c'est un titre qu'on trouve parmi d'autres, soit dans le second nom, soit en dehors, — jamais dans le prénom, — et c'est un prénom que nous devrions trouver sur la momie. La momie de Ha-m-us me paraît avoir été bien faite, et on serait très surpris que la momie de l'un des derniers rois ou du dernier roi de la XXe dynastie eût eu besoin d'être emmaillottée de nouveau sous la XXe, — quelques années seulement après la mort de la personne; la momie devait avoir été faite depuis au moins un siècle, avant d'avoir besoin d'être emmaillottée de nouveau, c'est-à-dire dès la XIXe dynastie, et,

1. Maspero, *Mémoires de la Mission française au Caire*, t. I, p. 554 et suiv.; Daressy, *Contribution à l'étude de la XXIe dynastie égyptienne*, dans la *Revue archéologique*, 1896.

2. M. Maspero corrige le texte et lit l'an V. Peut-être est-ce l'an VI d'un autre roi que celui sous lequel Nesi-χonsu serait mort, ou l'an VI d'un grand prêtre; peut-être est-ce l'an VI d'Amenemapt; cf. Daressy, *Contribution à l'étude de la XXIe dynastie égyptienne*, dans la *Revue archéologique*, 1896 (extrait), p. 15.

à cause de ces faits, elle ne doit pas être le corps de l'un des derniers souverains de la XXe dynastie[1].

Un des fils de Ramsès III fut nommé Ramsès-Ha-m-us; on serait donc porté à croire que la momie est, peut-être, son corps, mais ce prince, autant que nous le savons, n'a jamais régné, et, par suite, n'aurait pas reçu les titres d'un roi[2].

L'identification qui rencontre le moins de difficultés, la seule possible, et celle qui paraît être tout indiquée, est de reconnaître que la momie au nom de *Ha-m-us* est le corps de Ha-m-us, fils favori de Ramsès II.

L'aspect de la momie est celui d'un homme à l'âge viril : ce n'est ni un jeune homme, ni un vieillard. La momification me paraît être analogue à celle qui fut employée non pour les momies des XXIe ou XXe dynasties, mais pour celles de la XIXe; toutefois le procédé employé pour conserver le corps de Ha-m-us ne me paraît pas être le même que celui de Séti Ier, ni de Ramsès II, mais il ressemble à celui de la momie supposée être celle de Ramsès Ier. On peut se demander si, peut-être, Ha-m-us n'a pas été momifié à Memphis, suivant la méthode qui aurait été employée dans cette localité.

Le visage de Ha-m-us est beaucoup plus petit que celui de Ramsès III, plus petit que ceux de Séti Ier, de Ramsès II, même de Ramsès Ier (?), mais on voit bien que la figure de Ha-m-us est celle des Ramessides; le front ressemble un peu à celui de Ramsès III, mais le nez[3], les pommettes, la

1. Il paraît que le cercueil de Ramsès IX a été enlevé du tombeau; il ne se trouvait pas dans la cachette de Deïr el-Bahari (il y avait, pourtant, des fragments d'une caisse au nom de Ramsès IX, n° 1208, au Musée de Ghizeh). Le cercueil et la momie du roi doivent se trouver (mais peut-être pas ensemble) dans une cachette ou une tombe, peut-être non loin de Thèbes.

2. Daressy, *Médinet-Habou*, p. 134. Peut-être le titre de roi distingue-t-il Ha-m-us de ce prince.

3. Le nez a été un peu écrasé, soit par un accident, soit par les bandelettes.

bouche et surtout le menton sont semblables à ceux de Ramsès II. On dirait volontiers que le visage de Ha-m-us est celui de Ramsès II, dont les parties saillantes exagérées ont été adoucies[1].

Nous venons de voir que les momies de Séti Ier et de Ha-m-us furent emmaillottées le même jour. On comprend bien que, sous la XXIe dynastie, les momies de la XIXe aient eu besoin de soins, et, par conséquent, qu'on se soit occupé en même temps du grand-père et du petit-fils, c'est tout à fait naturel. Probablement on avait réuni les momies royales de la XIXe dynastie dans le même lieu, et naturellement celle de Ha-m-us se trouvait avec celles de ses prédécesseurs, contemporains et successeurs illustres.

Ainsi, il ressort de ces faits que la momie conservée au Musée de Ghizeh au nom de Ha-m-us est, selon toute probabilité, le corps du fils favori de Ramsès II, le prince, le grand-père de Ptah, le régent ou roi Ha-m-us, le Mambrès de la tradition chrétienne[2].

D'après le roman, Setné avait été accompagné, dans son expédition au tombeau de *Ptah-na-nefer-ka*, par [3] « *An-h-hor-erou*, son » frère[4] de compagnonnage[5] ». Ce personnage a tout à fait l'air d'avoir été introduit dans le roman uniquement pour aller chercher le talisman de Ptah et l'apporter à Setné.

1. Peut-être serait-il intéressant de comparer le visage de Ha-m-us avec celui de Mer-en-ptah.

2. Résultat indiqué dans mon étude sur *Moïse et les magiciens à la Cour de Pharaon*, dans le *Recueil de Travaux*, t. XXI, p. 221 et suiv.[; cf. p. 437-438 du présent volume].

3. Colonne IV (II), ligne 31. Revillout, *Le Roman de Setna*, p. 104 (cf. p. 107); Hess, *Der Demotische Roman von Setne Ha-m-us*, p. 97 (cf. p. 99 et 145).

4. Litt : « frère », mais probablement dans le sens de l'hébreu אח et dans celui de l'arabe اخ , احو « frère, camarade, ami ».

5. Au lieu de *mens*, lire *men-t*, la préformante ⲙⲉⲛⲧ, et *ari* « com-

Son nom est des plus étranges, et on peut en faire l'analyse ainsi[1] : *an* est le verbe *an* « apporter », le signe suivant est *h*, puis vient , le dieu Horus, — le *h*, qui le précède, peut en être le complément phonétique, mais H-hor ferait penser à Hathor[2], si, pourtant, la forme régulière du nom de cette déesse n'était pas autrement écrite, — enfin, *erou*, , ερωοτ, ερροτ « à eux[3] ». — « Horus (ou Hathor) a apporté à eux », c'est-à-dire l'enfant à ses parents, serait un nom propre peu satisfaisant[4]. Un nom théophore devrait indiquer le rapport entre la personne et la divinité[5] ; les personnages fictifs du roman ont des noms d'une signification claire, et on s'attendrait à trouver Ptah comme divinité. Fait à noter : les personnages réels du roman ont souvent leurs noms mal écrits, par exemple, le prénom de Ramsès II, *Ra-user-ma sotep-en-ra* ou , est écrit et , le nom de Mer-en-ptah est écrit *Mer-ba-ptah*, ainsi que nous l'avons déjà vu. Si donc *An-h-hor-erou* était un personnage réel, on s'attendrait à trouver

pagnon », *ment-ari* « compagnon » (Revillout, *Revue égyptologique*, t. IV, p. 82, n. 20, cf. n. 17).

1. Voyez la transcription de ce nom dans Hess, *Der Demotische Roman von Setne Ha-m-us*, p. 145.

2. Voyez Maspero, *Les Contes populaires de l'Égypte ancienne*, p. 192 (cf. p. 168).

3. *Erou*. Voyez Erman, *Neuægyptische Grammatik*, p. 74 ; Brugsch, *Grammaire démotique*, § 229 ; Stern, *Koptische Grammatik*, § 498.

4. Ce nom fautif aurait été formé en assimilant un nom propre à des noms comme *Aχ-Amen-erou* ; voyez mon étude dans la *Revue égyptologique*, t. V, p. 89[; cf. p. 32 du présent volume].

5. Voyez mon *Étude sur les noms propres*, dans la *Revue égyptologique*, t. V, p. 85 et suiv.

6. Maspero, *Les Contes populaires de l'Égypte ancienne*, p. XXXVIII. Ces derniers noms sont lus de droite à gauche. Cf. Αρμιόσης (?).

son nom mal écrit. Tous ces faits nous engagent à essayer de corriger le texte démotique et à rechercher quelle est la personne dont le nom est défiguré dans le texte actuel. Le nom propre *An-h-hor-erou* s'y trouve deux fois, très bien écrit, et on voit que le scribe a voulu l'écrire tel qu'on le voit dans le texte, mais on peut régulariser un peu son nom en supprimant le [hieroglyph] qui précède le nom d'Horus; on aurait alors [hieroglyphs], qui se lit bien *an-hor-erou*. Toutefois ces signes ressemblent à [hieroglyphs] *an, sep-sen* ou *an bis*[1], c'est-à-dire *Anan* ou *Anna*. Cette correction donnerait un nom propre tout à fait satisfaisant et très connu à la XIXe dynastie. Si nous avons, dans le roman, la mention d'un personnage réel, on serait bien tenté d'y reconnaître [hieroglyphs], le scribe célèbre, « le maître des instructions[2] », le maître des livres, qui aurait vécu précisément au temps de Mer-en-ptah et de Séti II. Assurément, Ha-m-us l'aura connu, probablement même fut-il son ami, peut-être intime; si Ha-m-us eut un compagnon dans ses recherches pour des écrits magiques, ce dut être un lettré comme Anna. Il semble bien que la tradition voulait que ce fût précisément Anna lui-même, ç'aura donc été Anna que, selon la légende, Setné envoya chercher le talisman de Ptah. D'après Pline, il aurait été ami, même collègue de Moïse[3]; peut-être Anna fut-il, en réalité, un ami des Sémites en Égypte. Il semble avoir été bien vu d'eux, car, dans l'*Épître à Timothée*, attribuée à saint Paul, son nom est conservé dans la transcription Ἰαννῆς[4]. Ici encore,

1. Voyez Revillout, *Un Poème satirique*, p. 177; Hess, *Der Demotische Roman von Setne Ha-m-us*, p. 21.

2. Maspero, *Du Genre épistolaire*, p. 73, et mon étude sur le *Papyrus d'Orbiney*, p. 54-55.

3. Pline, *Histoire naturelle*, édit. Littré, p. 323. Voyez mon étude dans le *Recueil de Travaux*, t. XXI, p. 219.

4. Voyez mon étude dans le *Recueil de Travaux*, t. XXI, p. 219 et suiv., surtout p. 220, n. 6[; cf. p. 434-438 et surtout p. 436, n. 1, du présent volume].

comme dans le roman, il aura été le compagnon de Ha-m-us, et il est représenté comme ayant des relations avec Moïse, ce dont Pline semble faire l'écho. Enfin, au premier siècle, les magiciens évoquaient, en même temps que celle d'autres personnages célèbres, l'ombre d'Anna de chez les Mânes, comme étant celle d'un de ses prédécesseurs les plus célèbres[1].

Nous venons de voir la plupart des personnages fictifs et des personnages réels du roman de Setné-Ptah Ha-m-us : il nous en reste encore deux, dont l'un peut-être, l'autre assurément, ne doivent leur existence qu'à de fausses lectures du texte démotique du roman.

A la planche III (I), ligne 10, on lit : « Après cela, il y avait [illegible] *·ua ha nes ptah*. Si l'on traduit « une fête de Ptah », il faudra admettre, ou bien un emploi exceptionnel de la préposition *nes*, qui indique l'appartenance, ou bien qu'il y a une faute dans le texte, et il faudra la corriger et lire *en*. — Sur le papyrus, le mot *nes* (?) est écrit un peu plus fortement que le contexte; on voit bien qu'il y a quelque chose d'anormal, et le scribe semble l'avoir senti. Si l'on traduit : « un prêtre (nommé) Nes-ptah », le nom propre serait satisfaisant, mais on rencontrera un nombre de difficultés : 1° suivant « après cela, il y avait », on s'attendrait à trouver la mention d'un événement; 2° *Ha* ne signifie pas « prêtre »; 3° dans le roman, le titre suit le nom propre; 4° à la ligne suivante, il y a un nouveau personnage en scène, qui ne serait autre que Nes-ptah; sans cela, il n'au-

1. *Notes d'un sorcier*, publiées par Hess, *Der Gnostische Papyrus von London;* Leemans, *Le Papyrus démotique n° 65 du Musée de Leyde* (Monuments égyptiens du Musée d'antiquités des Pays-Bas). Le papyrus est analysé et étudié dans mes études *Sur la sorcellerie ou le rôle que la Bible a joué chez les sorciers*, *Mémoires de l'Institut égyptien*, t. III, fasc. IV; cf. *Bulletin de l'Institut égyptien*, avril et novembre 1897, février, avril et mai 1898. J'espère revenir sur la tradition juive, signalée dans le *Recueil de Travaux*, t. XXI, p. 220, n. 6.

rait pas eu de raison d'être mentionné à la ligne 10. Mais ici le personnage est dit être non pas *Ha,* mais *Pe-ub* « le » prêtre », ce qui est tout autre[1]. Si l'on traduit « une fête » de Ptah », il faudrait que le *Pe-ub* fût introduit dans la partie qui manque au commencement de la ligne 11; or, on peut évaluer l'étendue de la lacune par des passages dont une partie manque et qui se retrouvent presque textuellement ailleurs, et on voit que la lacune est assez grande pour contenir la mention d'un prêtre qui aurait écouté et méprisé Ha-m-us qui lisait des écrits qui avaient peu d'importance[2]. Alors, en vue de tous ces faits, il devient bien douteux qu'il soit question d'un personnage nommé Nes-ptah dans le roman.

On a cru lire dans le passage final qu'un scribe, nommé *Ziharpto,* avait écrit le roman[3]. Un nom propre aussi étrange éveille des soupçons, et une étude du texte du papyrus fait disparaître à jamais ce prétendu personnage.

On lit avec certitude[4] : « Rédaction achevée de cette » narration de Setné Ha-m-us et de Ptah-na-nefer[-ka], et » d'Ahuré, sa femme, de Mer-ab, son fils ». Vient ensuite un passage mutilé, mais on voit par ce qui reste que la phrase est construite de la même manière et qu'elle correspond à celle que nous venons de voir; on lit, en effet, à la ligne 20 :

1. Voyez Revillout, *Le Roman de Setna*, p. 14 et note ; Hess, *Der Demotische Roman von Setne Ha-m-us*, p. 28 (cf. p. 170). Voyez aussi mon étude sur le signe ☗ *ha*, au *Bulletin de l'Institut,* 1896, p. 283 et suiv.[; cf. p. 326 sqq. du présent volume]. La préposition *nes*, cf. Pierret, *Vocabulaire hiéroglyphique*, p. 280. Peut-être le scribe (ou un de ses prédécesseurs) aurait-il eu sous les yeux un texte mutilé ou fautif.

2. Pour les restitutions, voyez Revillout, *Le Roman de Setna.*

3. Krall, *Der Name des Schreibers der Chamoïs-Sage*, dans le volume des *Études dédiées à M. le professeur Leemans,* Leyde, Brill, 1886 ; cf. Maspero, *Les Contes populaires de l'Égypte ancienne,* p. 164.

4. Papyrus, colonne VI (IV), lignes finales. Voyez Revillout, *Le Roman de Setna*, p. 215 et suiv., et Hess, *Der Demotische Roman von Setne Ha-m-us*, p. 141.

[illegible], à la ligne 21 : [illegible].

« on a écrit », ce qui équivaut à « rédaction achevée » de la première partie. Le mot suivant doit correspondre à « cette narration ». On y lit *ti*..., mais, en examinant avec une loupe, on voit que le trait de *ti* est formé de deux / et —, et on doit lire peut-être *ti-en*. Le mot suivant paraît être [illegible], et ensuite, après un petit espace, on reconnaît les débris de [illegible] : *ti-en-met* ou *ti-met* serait un mot composé comme *ti-oué* « ensorcellement », et qui se trouve dans l'expression *t'emé-en-ti-oué* « livre de sorcellerie ». Le mot *met* a été conservé dans le copte ⲙⲟⲩⲧⲉ, ⲙⲟⲩϯ, *appellare, invocare; incantatio,* ⲣⲉϥⲙⲟⲩⲧⲉ *incantator*. En démotique, *met* signifie, comme verbe, « ensorceler » (probablement par une ou des formules magiques prononcées), comme substantif « conjuration », « ensorcellement » ; *ti-met*, « action d'ensorceler », « l'action d'ensorcellement » ; *ti-en-met* ou *ti-met* aurait la signification de « l'acte de ra- » conter », de « la narration de l'ensorcellement de quel- » qu'un[1] ». Le mot *ti-en-met* ou *ti-met* est suivi par quelques débris de signes. On croit y reconnaître *ne*, l'article du pluriel, — le signe de l'enfant ou de la femme, puis un pluriel ; enfin, à la ligne suivante, vient la date.

La traduction du passage final du roman serait : « Ré- » daction achevée de cette narration de Setné Ha-m-us et » de Ptah-na-nefer-[ka], et d'Ahuré, sa femme, de Mar-ab, » son fils ; on a écrit ce conte d'ensorcellement (des personnes) » en l'an XV, au mois de Pachons, deuxième jour[2]. »

Le nom du roi n'a pas été écrit, et, comme presque tous les Ptolémées ont régné au moins quinze ans, il est difficile

1. Voyez Hess, *Der Demotische Roman von Setne Ha-m-us*, p. 97, 99, 148 et 161 ; Peyron, *Lexique*, p. 110.

2. Je crois bien lire la date de l'an XV sur le papyrus, et Pachons, comme mois, est préférable à Tybi, mais le mois n'est pas certain. Un fragment d'écriture paraît indiquer la date du deuxième jour.

de déterminer auquel d'eux se rapporte la date, mais l'hypothèse la plus plausible serait de maintenir l'idée généralement acceptée que ce conte fut rédigé sous Ptolémée Philadelphe[1], protecteur des lettres. En tout cas, la rédaction aurait eu lieu au moment où la Bible devint connue en Égypte, et à peu près au temps des Machabées ; ce sont des croyances, dont le roman fait l'écho, qui passèrent dans la tradition juive talmudique, dans le christianisme et dans l'islamisme[2].

Le *Conte des Deux Frères* nous montre le rôle des magiciens à la cour sous la XIXe dynastie, et le *Livre de l'Exode* en parle longuement. Le grand magicien, le héros de ces temps-là fut Ha-m-us; le *Roman de Setné-Ptah Ha-m-us* nous fait connaître ce que disait de lui la légende. Il est intéressant pour nous, après trois mille ans, de pouvoir nous rendre compte, par des textes contemporains, de ce qu'il fut ; de savoir, par le *Roman démotique*, comment on se le figurait un millier d'années après sa mort; enfin, ce qu'il est devenu aujourd'hui, une momie presque en ruines; mais sa mémoire est bien vivace et florissante, et on se souviendra, pour bien des siècles à venir, du grand magicien Setné-Ptah Ha-m-us.

Ghizeh, août 1899.

1. Au temps de Ptolémée Philadelphe, d'après Revillout, *Le Roman de Setna*, Introduction, p. 47, et Maspero, *Les Contes populaires de l'Égypte ancienne*, p. 163. Par la forme de certains caractères employés dans le texte actuel, on peut soupçonner qu'il y avait primitivement une rédaction plus ancienne en hiératique.

2. J'espère développer ces observations et traiter plus en détail ces sujets.

LA DATE DU CÉNOTAPHE D'OSIRIS[1]

On reconnaît bien, par le style du monument, que le cénotaphe d'Osiris[2] est une œuvre de la basse époque, mais il paraît bien qu'on peut en déterminer encore plus exactement la date. Sur les quatre faces, il y a des inscriptions dont une partie a été martelée et dont l'autre est intacte; on peut observer que ce sont les noms et titres du roi qui ont été plus ou moins effacés, les textes religieux ont été respectés. Il semble qu'on voulait dégrader le moins possible le monument, car, dans un certain nombre de cas, là où se trouvent les martelages, les signes sont encore très lisibles. Quelquefois on a fait disparaître les signes hiéroglyphiques,

1. Publié dans le *Recueil de Travaux*, t. XXII, p. 80-83.

2. Actuellement au Musée de Ghizeh, salle n° 34. Amélineau, *Le Monde illustré*, du 16 avril 1898; *Les Fouilles d'Abydos en 1897-1898*, p. 303-305; *Les Fouilles d'Abydos et la découverte du tombeau d'Osiris*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 4e série, t. XXVI, Paris, 1898, p. 278-287; Maspero, *Observations au sujet de la communication de M. Amélineau*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 4e série, t. XXVI, Paris, 1898, p. 290 et 291; d'après J. Capart, *Notes sur les origines de l'Égypte*, extrait de la *Revue de l'Université de Bruxelles* (t. IV, 1898-1899, novembre), p. 18 et suiv.; F. G., *The American Register* (Paris-London), August 6, 1898, p. 8; Amélineau, *Le Tombeau d'Osiris, monographie de la découverte faite en 1897-1898*, où sont données, p. 111 et suiv., une transcription et une traduction du texte intact et une partie de ce qui a été martelé.

mais la forme en est restée; enfin, il y a des endroits où le texte est tout à fait illisible. Malgré les détériorations, une étude de ce qu'on peut déchiffrer et la comparaison avec des formules analogues qui se trouvent ailleurs permettent de restituer et ensuite de lire une bonne partie du texte.

Les inscriptions qui se trouvent à la tête et aux pieds sont différentes, mais le même texte, avec des variantes, est gravé sur les deux côtés du monument.

A la tête, on voit par la forme des martelages qu'il y avait . Ensuite, on rencontre un cartouche dont le nom est en partie effacé, après quoi le texte est intact .

Au pied, on voit que deux signes ont été effacés , probablement : puis il y a successivement , et la forme des martelages indique qu'il y avait [1]; enfin un cartouche où le nom est effacé. Le reste du texte est parfait, et on y lit .

Sur le côté gauche, le premier signe , Horus, est intact, — on respectait les noms des dieux[2], — puis il y a trois signes qui ont été martelés, mais qui avaient la forme longue : . On voit encore la partie supérieure du premier qui paraît indiquer le caractère ; le suivant serait alors , et l'espace qu'occupait le troisième correspondrait bien à [3]. Plus loin, il y a , où l'on reconnaît bien le titre de ; au long martelage, il y avait, évidemment, , ce qui nous amènerait à reconnaître un titre bien fréquent, puis vient , qui est bien ; puis

1. Ainsi que l'a vu M. Amélineau, *Le Tombeau d'Osiris*, p. 111.

2. Cf., au Musée de Ghizeh, le sarcophage n° 1202 (cf. Virey, *Notice des principaux Monuments*, p. 317).

3. On serait bien tenté de rétablir le texte .

on peut constater qu'il y avait et ensuite [1]; enfin, il y a le cartouche-nom martelé. En comparant la suite du texte avec la version qui se trouve sur le côté droit, on peut rétablir et lire : [2]. Le reste de l'inscription n'a pas été dégradé, on y lit : .

Sur le côté droit, on voit d'abord , Horus. Alors vient un long et profond martelage, mais on peut constater que le texte est le même que sur le côté gauche. On y distingue des traces de et , puis, tout est effacé, mais on croit distinguer des traces de et de , et la suite est probablement comme sur le côté gauche. On voit encore , c'est-à-dire [3], et il y a des traces très claires de , puis, le cartouche-prénom, suivi par les signes martelés, et probablement , enfin le cartouche-nom. La suite est la même qu'à gauche, [4], et la fin est intacte : . Enfin, sur la partie supérieure, on voit, surmonté par Horus, couronné et entouré par l'encadrement, quatre fois, et , une fois, et le nom d'Isis, le tout dans la même écriture que les inscriptions tracées sur les côtés, — tout le monument est d'un seul et même travail.

Ainsi les textes sur le cénotaphe sont des titres royaux

1. Cf. Amélineau, *Le Tombeau d'Osiris* (précité), p. 112.

2. La même restitution est indiquée par M. Amélineau, *Le Tombeau d'Osiris* (précité), p. 112.

3. Ainsi que l'a reconnu M. Amélineau, *Le Tombeau d'Osiris* (précité), p. 111.

4. Restitution assez certaine indiquée par M. Amélineau (précité), p. 112.

importants pour établir l'identité du roi dont les cartouches ont été martelés, et des formules religieuses banales.

Quant aux cartouches, il y en a six : celui du pied, le texte en est effacé; celui de la tête et le premier de chaque côté sont évidemment le prénom, car on voit d'abord le signe ⊙, puis deux signes ou groupes effacés, ainsi : . Le cartouche-nom, à gauche, est long de dix centimètres et haut de quatre. Il y a, d'abord, un espace en blanc de deux centimètres, puis un groupe de signes, de deux centimètres, qui ont été martelés, ensuite un espace en blanc de un centimètre, puis un martelage, d'à peu près quatre centimètres, enfin un blanc de un centimètre; on peut représenter le cartouche ainsi : . Le cartouche-nom, à droite, est plus profondément martelé. Ses dimensions sont : longueur, neuf centimètres; en blanc, 0^m1; martelé, 0^m2; en blanc, 0^m1; martelé, 0^m5. Ainsi, le prénom du roi devait être écrit par trois signes commençant par ⊙ (ou ce signe suivi par deux groupes de signes, etc.), et le nom aura été écrit par deux groupes de signes (peut-être trois).

On s'attendrait à ce que le nom du roi fût un de ceux qu'on trouve martelés ailleurs, — de la dynastie éthiopienne, ou le nom d'Amasis; — on est très tenté de lire le prénom , en admettant que ce ne sont que les signes hiéroglyphiques qu'on aurait martelés dans le second cartouche-nom du roi : toutefois il serait difficile d'y placer les signes employés pour écrire le nom de ces rois de manière qu'ils correspondissent aux martelages. On est tenté de rétablir les cartouches sur le côté droit : et , mais, en examinant soigneusement le second cartouche sur le côté gauche, on reconnaît les débris d'un signe qui paraît avoir été ∿∿[1]. Puis, on voit les places où auraient été des

1. Ce qui ferait penser à Néchao; mais les signes employés pour écrire

signes qui paraissent correspondre à , et, en dessous, et ; si ces derniers appartiennent réellement à l'inscription, la question du nom du roi serait tranchée. Enfin, on voit ce qui paraît être , ce qui donne : , le commencement du nom du roi Nectanébo ; la seconde partie du cartouche aurait contenu les signes ou , mais l'espace est un peu trop grand. De plus, on voit tout à fait en haut — et au-dessous une trace de (?), ce qui indiquerait ; puis, sous ce signe, il y a la place pour et , ce qui donnerait le cartouche-nom [1], et les traces du prénom semblent bien indiquer , c'est-à-dire Nectanébo II. Au cartouche-nom, à droite, au milieu du premier martelage, on distingue , peut-être est-ce , et, à la partie supérieure du second groupe, on voit —, peut-être une partie de .

On peut résumer les indications de la date du cénotaphe ainsi. Le style du monument, le travail, et tout, jusqu'aux détails, est analogue aux œuvres du temps de Nectanébo II. Les titres qui s'y trouvent sont ceux de ce roi. Le seul prénom et nom d'un roi dont les signes hiéroglyphiques, employés pour écrire son nom, correspondent aux martelages et débris de signes, est Nectanébo II ; enfin, on croit bien lire , ce qui indiquerait que le monument est du temps de Nectanébo II.

Le fait que les noms et les titres de ce roi ont été martelés est explicable. Après sa chute, Nectanébo II ne fut pas

ce nom ne correspondent pas aux martelages. Nephérités y correspondrait mieux, mais le cartouche-prénom de Nephérités Ier (peut-être Raba-en) est trop long, et celui de Nephérités II, s'il a jamais existé, est inconnu.

1. Ce que l'on voit au cartouche-nom, au pied, est bien d'accord avec cette restitution.

bien vu des Égyptiens[1], mais les Persans ont dû être bien plus malveillants encore à son égard; par le fait que ses noms, titres et tout ce qui se rapporte à lui ont été effacés et que les textes religieux ont été respectés, on serait amené à croire qu'un dévot égyptien a cru devoir effacer ce qui pouvait offenser les vainqueurs, ce qui fut fait pour mettre à l'abri de leur haine le monument sacré.

Ainsi, le cénotaphe d'Osiris serait un des derniers, peut-être le dernier travail fait sous une dynastie des anciens Égyptiens; on peut l'assimiler au fleuron qu'on voit à la fin d'un volume. C'est non seulement le cénotaphe d'Osiris, mais aussi celui des anciens Égyptiens; car, lorsqu'il fut sculpté, l'Égypte était à l'agonie. — Après sa mort, on effaça les noms de celui[2] qui l'avait fait ciseler, afin que leur réminiscence ne fût pas éveillée et que leur mémoire fût oubliée.

Ghizeh, le 12 décembre 1899.

1. Voyez Revillout, *Revue égyptologique*, t. II, p. 61-62.

2. Ou de ceux qui... Voy. mon étude précédente (*Recueil de Travaux*, t. XXII, p. 48, l. 15); à ajouter : Ramsès II, son nom écrit comme p. 45, l. 1; cf. Manéthon, éd. Unger, p. 158, n°s 45, 46, et dans le texte.

LA

MOMIE DU ROI MER-EN-PTAH BA-EN-RA[1]

A la séance de l'Institut égyptien, du 13 mai 1898, M. Victor Loret rendit compte de la trouvaille, au tombeau d'Aménophis II, de neuf momies royales, parmi lesquelles, disait-il, il y a celle de Khu-en-aten, Aménophis IV[2]. Je contestai cette identification, car des prêtres d'Ammon n'auraient pas eu des égards pour le corps de leur grand adversaire; d'un côté les signes hiératiques indiquant le nom du roi semblaient bien correspondre au nom royal Ba-en-ra, c'est-à-dire Mer-en-ptah, et d'autre part le fait que Ba-en-ra est le seul prénom du roi qui corresponde aux signes écrits sur la momie me la fit identifier comme étant celle de Mer-en-ptah[3]. Le 31 janvier 1900, M. le Prof. Maspero arrivait au Musée de Ghizeh avec les momies royales trouvées par M. Loret dans le tombeau d'Aménophis II. Le 10 février 1900, M. le Prof. Maspero, sur ma demande et avec moi, en présence de MM. Brugsch-Bey et

1. Publié dans le *Recueil de Travaux*, t. XXII, p. 136, et t. XXIII, p. 32-38.

2. M. Loret, *Le tombeau d'Aménophis II*, *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1898, p. 90 et suiv.

3. Groff, *Aménophis IV ou Ménepthah?* dans le *Recueil de Travaux*, t. XX, p. 221, etc. (à part, bien entendu, Nephérités, de la XXIXe dynastie, qui n'a vécu que longtemps après que les momies royales furent cachées, mais qui avait le même prénom que Mer-en-ptah.

Daressy, fit ouvrir la caisse contenant la pièce n° 4[1]. Après avoir enlevé la couverture, nous constatâmes que la momie porte bien, écrite en hiératique sur le linceul, à la hauteur de la poitrine, la mention : *Roi Ba-en-ra*, c'est-à-dire Mer-en-ptah.

Pour voir la façon dont le scribe écrivait le signe *khu*, M. le Prof. Maspero, sur ma demande et avec moi, en présence de MM. Brugsch-Bey et Daressy, fit ouvrir la caisse contenant la pièce n° 5. Après avoir enlevé la couverture du sarcophage, nous reconnûmes, de même que M. Loret l'avait déjà fait, que la momie porte, écrite en hiératique sur le linceul, la mention : *Roi Khu-en-ra*, c'est-à-dire Se-ptah.

Ainsi que je l'avais déjà fait, nous constatâmes que la disposition des signes est différente dans les noms Ba-en-ra et Khu-en-ra, mais est conforme, pour chacun de ces noms, à celle qu'on trouve employée ailleurs pour les écrire (mais le signe *Ra* est ici, dans chacun de ces noms, à la fin).

Les formes graphiques des signes *Ba* et *Khu* sont différentes; de plus, ces caractères *Ba* et *Khu* sont accompagnés, ainsi et , chacun, des signes complémentaires déterminatifs qui leur sont propres, et qui sont, précisément, employés dans les textes pour les caractériser.

MM. Lieblein, von Bissing, Schäfer, Lange et Lacau vinrent alors nous rejoindre, et, tous ensemble, nous regardâmes les restes de celui que l'histoire nous a si bien fait connaître et dont tant de légendes ont entouré la mémoire, celui qui fut le fils et le successeur de Ramsès II, le frère de Bent-Anta, la fille de Pharaon, et de Ha-m-us, le grand magicien (l'adversaire, dit-on, de Moïse), celui qui fut, d'après la tradition, le Pharaon de l'Exode, et le célèbre El-Ryan

1. Voy., pour ces numéros, M. Loret, *Le tombeau d'Aménophis II*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1898, p. 111.

des historiographes arabes, c'est-à-dire le roi Mer-en-ptah, Ba-en-ra[1].

*
* *

L'inscription sur le linceul de la momie du roi Mer-en-ptah[2] est ainsi écrite : [3], la transcription en est : , et la traduction : *Roi Ba-en-ra*[4], c'est-à-dire « Mer-en-ptah ». On voit bien, par la forme des caractères, qu'elle avait été écrite par un scribe très habile, peut-être le chef des écrivains; en tout cas, celui qui la traça doit avoir été un personnage important et qui jouait un rôle capital lorsqu'on réunit et cacha les momies royales.

1. Le nom « Mer-en-ptah Ba-en-ra » est composé du nom Mer-en-ptah, par lequel le roi est généralement connu, et de Ba-en-ra, la transcription du nom divin du roi écrit sur le linceul de sa momie (Groff, Lettre du 14 mai 1898, dans *The American Register*).

2. La présente étude a été divisée en deux parties à cause du manque d'espace dans le fascicule précédent du *Recueil*. On peut résumer les notes ici ainsi : Loret, *Le tombeau d'Aménophis II*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1898, p. 98 et suiv. (séance de l'Institut égyptien du 13 mai 1898); Groff, *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1898, p. 238, et 1900 (séance de février); *Recueil de Travaux*, t. XX, p. 224, etc.; t. XXII, p. 136; *Ha-em-us, Mambrès de la tradition chrétienne;* cf. *Kabus et Haman, de la tradition arabe* (voyez mes études, *Recueil de Travaux*, t. XXI, p. 219 et suiv., et t. XXII, p. 41 et suiv.; Sale, *The Koran*, p. 115 et 290). — Le vrai texte est Ἰάννης καὶ Μαμβρής (cf., à ce sujet, Smith, *Dic.*, t. I, p. 928).

3. Les textes des momies royales trouvées au tombeau d'Aménophis II ont été révélés pour la première fois par M. Loret, à la séance de l'Institut égyptien du 13 mai 1898, mais les textes cités dans la présente étude le sont d'après mes propres copies, faites directement et soigneusement, par moi-même, sur les textes originaux des momies royales, actuellement déposées au Musée de Ghizeh.

4. Le cartouche manque, de même que, d'ailleurs, peut-être, on croyait le nom royal suffisamment indiqué par le mot « roi » qui le précède.

Ainsi, quant à l'identité de la momie, on a le témoignage, dans l'inscription, d'un des plus hauts fonctionnaires de la XXIe dynastie, peu de temps après la mort de Mer-en-ptah, et quand l'identité des momies royales était encore bien connue.

Le texte a 0m06 de haut et 0m16 de long. L'écriture est très claire et nette. On peut remarquer qu'à certains endroits elle est très noire, et à d'autres, plus pâle; l'étoffe a absorbé rapidement l'encre, ce qui la fit manquer sur le *kalam*, puis, plusieurs fois, elle céda sous le *kalam* du scribe, d'où une forme anormale de certains signes, par exemple, *n*, qui est fait . La main du roi Mer-en-ptah se trouve juste sous la partie supérieure du signe , qui suit ; puis, il y a un petit espace où rien ne soutient l'étoffe, d'où l'hiératique du signe a la forme . Un peu après l'inscription, on voit ce qui paraît être une grosse tache d'encre. Dans le cercueil il y a quelques tiges de plantes, de fleurs[1], ce qui témoigne la vénération des prêtres d'Ammon, ou d'autres encore, pour le corps et la mémoire du roi.

La lecture *Khu-en-aten* des signes hiératiques est inadmissible, de même que l'identification avec Aménophis IV[2]. Nous reviendrons un peu plus loin sur le sort probable de ce roi et de sa momie.

Quant au nom propre écrit sur le linceul de la momie, en hiératique, précité, le seul roi, depuis la XVIIe dynastie jusqu'à la XXIe, dont on ne possède pas le corps, qui devrait se trouver avec ces momies royales, et dont le prénom est terminé par *en-ra*, est *Ba-en-ra*, c'est-à-dire « Mer-en-ptah ».

1. Voyez Loret, *Le Tombeau d'Aménophis II*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien* (précité). Peut-être leur attribuait-on des vertus magiques envers la momie ou envers l'âme du roi.

2. Voyez Loret, *Le Tombeau d'Aménophis II*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, étude précitée.

On peut songer que le scribe, en écrivant le premier signe du nom divin du roi Mer-en-ptah Ier, c'est-à-dire *Ba-en-ra,* aura pensé au nom divin de Mer-en-ptah II, c'est-à-dire *χu-en-ra ;* le prénom de ce dernier roi est écrit sur le couvercle de son sarcophage : [1] au lieu de , on aurait donné à Mer-en-ptah II un titre de Mer-en-ptah Ier : . Mais, assurément, le premier signe du nom propre sur la momie n'est pas , car, d'abord, le signe syllabique est ordinairement accompagné par , , ou , et non pas par , qui servent à indiquer . De plus, le premier signe hiératique du nom propre, sur le linceul de la momie, est autrement fait que le signe . On n'a qu'à comparer ce nom avec celui de *χu-en-ra,* écrit sur le linceul de la momie de ce roi, ainsi : , qu'il faut bien transcrire , et traduire : *Roi χu-en-ra*[2]. On voit que non seulement le premier signe hiératique des noms propres n'est pas le même, mais que la disposition des signes est différente dans les deux noms. Plus important encore, le groupe de signes correspond à celui qui se trouve dans les papyrus employé pour écrire le nom du roi : [3] « Ra-ba-en », c'est-à-dire Mer-en-ptah[4]. On voit que l'hiératique du signe

1. Voyez Loret, *Le Tombeau d'Aménophis II,* dans le *Bulletin de l'Institut égyptien,* étude précitée. — Le manque.

2. Loret, *Le Tombeau d'Aménophis II,* dans le *Bulletin de l'Institut égyptien,* précité.

3. *Papyrus Anastasi II,* 6, 4.

4. Voyez Maspero, *Du genre épistolaire.*

est un peu autrement fait sur le linceul de Mer-en-ptah que dans le texte du papyrus. On trouve un nombre de formes, en hiératique, du signe . Elles paraissent se rattacher toutes à un prototype [1]; mais la lecture de ce signe pouvait donner lieu à des équivoques, d'où un nombre de formes, à part celles qui ne se rattachent pas à la présente étude. On peut donc esquisser l'histoire du signe , ainsi : le prototype en est qui, pour le caractériser, est muni de divers signes tels que : I, II, III, S, Y, ⌒, etc., soit seuls, soit combinés de diverses façons ; puis, le signe fondamental est suivi par I, et, lorsque le signe *ba* est employé avec la valeur d'un signe idéographique et syllabique, il reçoit pour déterminatif . Comme exemples, on peut noter, sous la XIXe dynastie, les formes , , [2]; sous la XXe, , , , [3]; sous la XXIe, , , , [4]; enfin, notons, sous la XXIIe, [5]. Les diverses formes de l'hiératique du signe *ba* sont toutes équivalentes. Pour n'en citer qu'un seul exemple, on trouve la phrase , écrite en hiératique [6] :

1. *Papyrus Prisse VII*, 12. Voyez Virey, *Études sur le Papyrus Prisse*, p. 52.

2. *Papyrus Anastasi* et *d'Orbiney*. Cf. Levi, *Raccolta dei Segni ieratici egizi*, n° 168.

3. *Grand Papyrus Harris. Ostraca du Musée de Gizeh*, n°s 179, 181 (et 182, Biban el-Molouk).

4. Sur le linceul de la momie de Mer-en-ptah. — Papyrus de la XXIe dynastie au Musée de Ghizeh.

5. Papyrus n° 589 du Musée de Ghizeh.

6. Au Musée de Ghizeh, Ostracon n° 181, Papyrus 686, I, l. 2, planche n° 1225, l. 2. Voyez Maspero, *Les Momies royales*, p. 594 et pl. XXV, col. I, l. 2.

Ce qui montre l'équivalence exacte de ces diverses formes des signes : .

Quant à la leeture du signe , on trouve l'équivalence hiéroglyphique : assurément, à l'époque de la XVIIIe et de la XIXe dynastie, il correspondait au ב sémitique ; il fut l'homophone de , qui fut rendu en assyrien par *bi*[1]. Dans les *Notes d'un sorcier,* le mot est transcrit ϧⲁⲓ et ϧⲁⲉⲓ[2] ; ainsi, peut être transcrit *ba, be* ou *bi,* mais la lecture *ba* paraît être un peu plus préférable.

Quant à la disposition des caractères employés pour écrire le nom :

On s'attendrait à trouver le signe , non pas sous et avant , mais après . On reconnaît que c'est une particularité autographique qu'on trouve constamment employée d'ailleurs dans les textes écrits en hiératique, dans le nom propre : « Ba-en-ra », prénom de Mer-en-ptah, et qu'on avait peut-être adoptée pour le caractériser[3].

Le signe hiératique qui suit est , et il est ici à sa place habituelle dans le nom *Ba-en-ra.* Il est vrai qu'on

1. Brugsch, *Grammaire*, p. 121 (n° 221) ; E. de Rougé, *Mémoire sur l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien*, p. 33 ; Oppert, *Les Rapports de l'Égypte et de l'Assyrie*, p. 92.

2. *Notes d'un sorcier* (voyez Maspero, *Recueil de Travaux*, t. I, p. 36). La transcription (voyez Hess, *Setna*, p. 153) montre, par le déterminatif, qu'on aurait assimilé ce mot à l'oiseau , en copte ϧⲁⲓ, νυκτικόραξ (Peyron, *Lexique*). Horapollon en donne la transcription (voyez Legrain, *Thèse de l'École du Louvre*, p. 30). — Les *Notes d'un sorcier*. Voyez mon étude, *Mémoires de l'Institut égyptien*, t. III, fasc. IV, et le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1897 et 1898.

3. Voyez *Papyrus Anastasi*, etc.

trouve ailleurs le signe *Ra* au commencement du nom, mais le signe [hieroglyph] se trouve bien ici dans l'expression : [hieroglyph][1] « âme du soleil ». De même, dans le nom propre sur la momie et dans la phrase précitée, le signe [hieroglyph] se trouve deux fois. On peut noter que, dans la phrase, [hieroglyph] occupe la place où l'on s'attendrait à le trouver, mais ce n'est pas ici le nom propre du roi.

Puis, dans le nom divin du roi, tracé sur le linceul de sa momie, on lit le groupe [hieroglyph]. Le signe *Ra* surmonté par un signe [hieroglyph] est si fréquent dans les procès-verbaux relatifs aux momies royales et dans les papyrus de la XXe dynastie, qu'il est inutile d'en citer des exemples. On peut noter que le signe [hieroglyph], sur le linceul de la momie, a la forme [hieroglyph] et non pas [hieroglyph][2]. Aux exemples du nom propre *Ba-en-ra,* qu'on trouve dans les papyrus, le signe *Ra* est écrit au commencement, littéralement, *Ra-ba-en ;* sur le linceul de la momie, le signe *Ra* est à la fin du nom. Ce fait n'a rien de surprenant, et il en est de même dans le nom *χu-en-ra.* C'est la forme populaire des noms et qu'on rencontre fréquemment dans les textes démotiques, où le nom de la divinité est souvent mis à la fin et non au commencement. Enfin, [hieroglyph] est bien à sa place.

Ainsi, il ne reste pas un seul point douteux, ni quant à la lecture *Ba-en-ra,* ni pour l'identification avec Mer-en-ptah Ier ; la momie du roi est bien là où elle devrait être.

La signification de *Ba-en-ra* est : « âme » ou « principe vital du soleil ». Les noms propres, chez les anciens Égyptiens, peuvent être divisés en plusieurs catégories[3] : une des

1. Papyrus au Musée de Ghizeh, salle 62. K, 2e col., l. 6.

2. C'est une tache d'encre qui sert à remplir l'espace au-dessus de ⊙, ce n'est pas un caractère hiéroglyphique, mais on peut le transcrire par ⌓. Il n'y a rien entre ⌓ et ⊙, pas la moindre trace d'un ∿∿.

3. Voyez Groff, *Étude sur les noms propres chez les Égyptiens*, dans la *Revue égyptologique*, t. V, p. 85-89[; cf. p. 24-32 du présent volume].

plus importantes est celle des noms théophores qui furent censés indiquer le rapport entre la personne et une divinité. Le nom de la divinité pouvait être, soit exprimé, soit sous-entendu ; dans une forme de ces noms, le sujet seul est exprimé et le verbe attributif est sous-entendu. Ainsi, le nom propre signifie « (la) gloire de Ra » et sous-entend « m'illumine » ou « me rend glorieux[1] », ou a un sens analogue. signifie « principe vital du » soleil[2] » et sous-entend « me fait vivre », ou a quelque sens analogue. Pourtant il est bien possible que la signification du nom *Ba-en-ra,* « âme du soleil », doive être appliquée au roi encore plus littéralement. Le même esprit qui a porté les Égyptiens à établir une assimilation entre la vie de l'homme et le cours diurne du soleil leur aura fait espérer qu'après la mort, de même que le soleil reparaît à l'orient, l'âme retournerait, serait douée d'immortalité; mais, pour qu'il en fût ainsi, il fallait assimiler l'âme de l'homme au soleil. Mer-en-ptah, pour s'assurer de l'immortalité, s'est fait appeler, s'est assimilé au *Ba-en-ra,* à l'« âme du soleil ».

***

Lorsqu'on jette un coup d'œil sur les momies royales, actuellement au Musée de Ghizeh, on constate qu'il y a celles

1. Le mot *χu* signifie : 1° « lumière, gloire », etc. ; 2° « l'âme » (après sa séparation du corps, — après la mort), « la lumière », et doit, probablement, son origine au *feu follet* qu'on aurait vu aux cimetières. Le mot *χu* dans le sens de « lumière », « gloire », etc., est écrit , etc. ; dans le sens de « l'âme », (ou), etc., ou suivi de signes phonétiques, mais le signe syllabique *χu* n'est jamais écrit correctement . S'appeler « la gloire de Ra... » donne un sens satisfaisant, mais s'appeler, s'identifier avec l'âme, « feu follet », d'une divinité morte, ce serait bien peu satisfaisant, sinon inadmissible (cf. Maspero, *Recueil de Travaux*, t. I, p. 22, n.).

2. Voyez Grébaut, *Hymne à Ammon-Ra*, p. 137 et suiv.

d'à peu près tous les souverains des XVIIIe, XIXe, XXe et XXIe dynasties[1] qui auraient été bien vus des prêtres d'Amen. Il ne manque que celles des rois qui auraient été mal vus du sacerdoce d'Amen. Ainsi, de la XVIIIe dynastie, il manque la reine Hatshepsetou, qu'on considérait « comme une usurpatrice[2] », et les derniers rois de la dynastie qui furent, plus ou moins, des adversaires du culte d'Amen. La XIXe dynastie est au complet, sauf Hor-em-heb (qu'on s'attendrait à trouver)[3] et Amenmésès, qui fut un usurpateur. Les rois de la XXe dynastie y sont tous, sauf les derniers, dont les règnes furent si éphémères qu'on paraît s'être peu soucié d'eux[4]. De la XXIe dynastie, il manque Her-hor[5], et Pionkhi serait mort en Éthiopie; l'absence de Ra-men-kheper est surprenante[6]. Il est possible que les momies de Hor-em-heb, de Her-hor, et au moins de quelques-

1. Même Raskenen, de la XVIIe dynastie.

2. Maspero, *Histoire ancienne*, p. 197.

3. Pourtant le mystère qui plane sur son origine et sur son sort, puis le fait que sa momie paraît manquer (mais peut-être se serait-elle perdue par un accident quelconque) fait penser que, peut-être, on le considérait comme un usurpateur. On peut supposer qu'il était de famille noble ou un homme du peuple qui aurait obtenu une influence, et les prêtres d'Amen se sont servis de lui pour aider à rétablir le culte d'Amen, puis l'ont abandonné ou se sont débarrassés de lui (lorsque Ramsès Ier parvint au trône). Voyez Maspero, *Histoire ancienne*, p. 212 et suiv.

4. Voyez Maspero, *Histoire ancienne*, p. 273-289. Il est probable que la plupart d'entre eux n'ont jamais régné; leurs momies, par suite, n'ont pas été honorées par la protection des prêtres d'Amen.

5. Voyez Maspero, *Histoire ancienne*, p. 288, 354, etc. On peut expliquer l'absence de sa momie de diverses manières; peut-être sera-t-il mort et aura-t-il été enseveli loin de Thèbes, ou sa momie aura-t-elle été détruite, peut-être est-elle parmi celles non encore identifiées.

6. Voyez Maspero, *Histoire ancienne*, p. 414. Bien entendu, les momies des rois tanites de la XXIe dynastie manquent. Ces rois, à l'origine du moins, furent loin de Thèbes et furent considérés comme étant plus ou moins des adversaires du culte d'Amen.

uns des derniers Ramessides, et de Ra-men-kheper soient parmi les momies trouvées à Deïr el-Bahari, au tombeau d'Aménophis II, ou parmi celles des prêtres d'Amen, et qu'on ne les ait pas encore reconnues.

Une des momies trouvées avec les momies royales à Deïr el-Bahari est intentionnellement anonyme. Il semble bien que la personne soit morte empoisonnée; puis, pour maudire son âme dans l'autre monde, on a cousu son corps dans la peau d'un mouton, et on l'a mis dans un sarcophage probablement usurpé, mais, en tout cas, on s'est abstenu d'y inscrire son nom ou la moindre indication qui révélerait son identité[1]. Mais, lorsque, pour les sauvegarder, on réunit et on cacha les corps des souverains de l'Égypte, on se souvint de celui-là et son corps fut mis soigneusement avec ceux des potentats. Tous ces faits indiqueraient qu'il avait été un personnage fort important, difficilement un prince. Il est vrai qu'un prince peut bien avoir été assassiné pour une cause politique quelconque, mais maudire son âme est une vengeance du clergé contre un adversaire de la religion, un prince n'aurait pas eu l'autorité nécessaire pour être un adversaire bien dangereux du culte d'Amen et, par suite, pour avoir attiré sur lui une haine atroce du sacerdoce. La momie doit donc être celle d'un roi ennemi du culte et du sacerdoce d'Amen, mais de quel roi? Quant aux rois dont les corps paraissent manquer, assurément on n'a pas de raison de croire qu'on aurait cherché à maudire l'âme d'Amenmésès, non plus que celle d'un des derniers rois de la XXe dynastie, encore moins celle d'Hor-em-heb ou de Her-hor; enfin, Ra-men-kheper fut un grand prêtre d'Amen

1. Le sarcophage fut, peut-être, celui d'une femme (ou fut destiné à une femme). Voyez Virey, *Notice sur les Monuments du Musée de Gizeh*; Maspero, *Les Momies royales*, dans les *Mémoires de la Mission française au Caire*; *Contes populaires* (roman de Sinouhit), etc. Cf. mon étude, *La fille du Pharaon*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1895-1896[; cf. p. 273-319 du présent volume].

lui-même. Il ne reste donc que les derniers rois de la XVIIIe dynastie; mais, sauf un seul d'entre eux, ils ne paraissent pas avoir été des ennemis acharnés du culte d'Amen. On peut même croire qu'il y eut entente entre eux et le clergé; on comprend bien que les prêtres d'Amen ne se seraient pas préoccupés de sauvegarder les corps de ces rois, mais la haine du clergé contre eux dut être arrêtée au seuil de leurs tombeaux. De tous ces rois il ne reste donc qu'un seul, Khou-en-aten. Il serait bien intéressant que la momie anonyme fût celle du grand adversaire du culte et du sacerdoce d'Amen[1].

Le tombeau d'Aménophis IV a été détruit. Son sarcophage a été brisé, peut-être, en cinq cents fragments, par ou à l'instigation des prêtres d'Amen; il paraît qu'il y avait des fragments d'étoffe dans le tombeau, ce qui porterait à croire que sa momie fut détruite[2], mais rien ne nous prouve que Khou-en-aten y fut jamais enseveli. De plus, la destruction de son corps n'aurait fait, selon les croyances de ces temps-là, que tuer son âme dans l'autre monde, ce qui n'aurait pas suffi à apaiser la rage du clergé contre lui; il leur aurait fallu maudire son âme, dans l'autre monde, pour tout le temps et l'éternité. C'est bien sans nom ou sans aucune indication qui révélerait son identité, soigneusement conservée par les prêtres d'Amen, mais cousue dans une peau de mouton et dans un sarcophage probablement usurpé, en tout cas sans un nom sur lui, qu'on devra trouver la momie de Khou-en-aten[3]. Il paraît bien que le personnage dont la momie est anonyme serait mort empoisonné; il est possible qu'Aménophis IV ait été assassiné par ou à l'instigation des prêtres

1. Voyez mes observations dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1898, p. 238, etc.

2. Communication verbale de M. Barsanti.

3. Peut-être fut-on, en quelque sorte, fasciné d'horreur par lui (comme un oiseau par un serpent); on le détestait trop pour détruire son corps, mais on le garda et on maudit ainsi son âme.

d'Amen. Peut-être le jour viendra-t-il où le voile qui couvre l'identité de la momie anonyme sera levé, et alors on saura qui il fut; mais, en tout cas, pour le moment, aucune identification n'est plus plausible que de reconnaître que c'est celle du grand adversaire du culte et du clergé d'Amen, le roi Aménophis IV, c'est-à-dire Khou-en-aten[1].

***

Il y a des jours dans la vie, même des plus tristes, qu'on aime à se rappeler et à dire : « Alors je fus heureux », et de même que la vie d'un homme est celle d'un peuple. Des chagrins du présent font oublier ceux du passé, et on se plaît à se rappeler les gloires d'autrefois; chez les Égyptiens on supposait, comme des réminiscences d'enfance, qu'il y avait eu, dans un passé lointain, un temps de parfait bonheur. Bien plus historiques furent des souvenirs des hauts faits et gestes des IVe, Ve et VIe dynasties et de même les gloires des temps de la XIIe dynastie, mais aucune époque dans l'histoire des anciens Égyptiens, même dans l'histoire du monde, n'a autant ébloui tous les peuples, et cela même jusqu'à ceux de nos jours, que les gloires, plus fictives que réelles, des règnes de Ramsès II et de Mer-en-ptah.

Jadis il y avait une croyance qu'aussi longtemps que le souvenir d'une personne durait sur la terre, son âme vivrait dans l'autre; la mémoire d'une personne était, en quelque sorte, inséparablement associée avec son âme. Quant à Khou-en-aten, il est loisible de croire que les prêtres d'Amen, pour maudire son âme dans l'autre monde, auront gardé

1. Le visage de la momie ne paraît pas correspondre bien à celui de Khou-en-aten, tel qu'on le voit dans les représentations de ce roi, mais où il a été, peut-être, changé. — A ce sujet, voyez Maspero, *Histoire des peuples de l'Orient classique*, t. II, p. 325, 326 et 330 (et illustrations); cf. *Mémoires de la Mission archéologique française au Caire*, t. I, p. 550, etc., et pl. IX. J'espère revenir sur ce sujet.

sa momie cousue dans la peau d'un mouton et dans un sarcophage qui n'était pas à lui; afin de ne pas réveiller sa réminiscence, pour que sa mémoire fût oubliée, on n'y aura pas tracé son nom. Quant à Mer-en-ptah, au contraire, sa momie a été soigneusement conservée, ornée de fleurs, et son nom, *Ba-en-ra,* qui l'assimilait au soleil et lui promettait de vivre éternellement, fut tracé sur le linceul, au-dessus de la place où fut son cœur. Le roi briguait l'immortalité; après plus de trois mille ans, sa mémoire est encore bien vivace et florissante. Aujourd'hui, il sort du tombeau en personne, son corps durera pour des siècles, mais on se souviendra, pendant bien des milliers d'années encore, du roi Mer-en-ptah Ba-en-ra.

ÉTUDES

SUR CERTAINS

RAPPORTS ENTRE L'ÉGYPTE ET LA BIBLE[1]

I. *Si l'on peut trouver une mention de Moïse dans les textes égyptiens.* — Assurément les scènes décrites dans les premiers chapitres de l'*Exode* sont censées se passer au milieu de la XIXe dynastie. Ramsès II aurait été le Pharaon de l'oppression, qui fit bâtir les villes de Pithom et de Ramsès[2]; son fils et successeur, Mer-en-ptah, serait, selon la tradition, le Pharaon de l'Exode[3], et les magiciens qui combattirent Moïse seraient Anna et Ha-em-us[4]. Selon la

1. Publié dans le *Recueil de Travaux,* t. XXIV, p. 121-134.

2. *Exode*, I, 11. Voyez *Anastasi II,* 1, et *IV,* 6. Cf. Maspero, *Du Genre épistolaire,* p. 102 et suiv.

3. De même que, dans Manéthon (voyez mon commentaire), selon la Bible : *a) Genèse,* XV, 16, l'Exode (ou un Exode) aurait eu lieu à l'expulsion des rois pasteurs ; *b) I Rois*, VI, 1, l'Exode aurait eu lieu vers 1460 (Thotmès III) ; *c)* enfin la tradition conservée aux premiers chapitres de l'*Exode* le suppose sous le règne de Mer-en-ptah. Pour une étude plus détaillée de cette question, voyez mon étude, *Mer-en-ptah Ba-en-ra, The Pharaoh of the Exodus, his Reign, Mummy and Legend.*

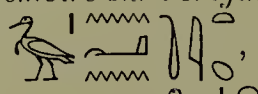
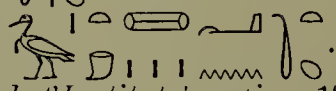
4. *Exode*, VII, etc. Cf. *II Timothée,* III, 8 ; Groff, *Moïse et les magiciens à la Cour de Pharaon*, dans le *Recueil de Travaux*, t. XXI, p. 219 et suiv.[; cf. p. p. 434-438 du présent volume]. — La régence de Ha-em-us correspondrait à l'*Exode*, II, 16 et suiv. — Ce personnage a été, probablement, légèrement déplacé par la tradition.

légende, Moïse avait environ 80 ans lors de l'Exode, si bien qu'il serait né au commencement du règne de Ramsès II[1]; on raconte d'ailleurs qu'il fut sauvé et élevé par la fille de Pharaon et devint son fils[2]. Or, la seule des filles de Ramsès II qui réponde aux indications qu'on peut relever est Bent-Anta ou Beth-Anta[3]. La signification de son nom, « fille d'Anta[4] », indiquerait que sa mère ou sa grand'mère était d'origine sémitique[5], peut-être une princesse chananéenne que Ramsès II ou Séti Ier avait épousée. Bent-Anta fut parmi les filles aînées, sinon l'aînée, de Ramsès II[6], et les

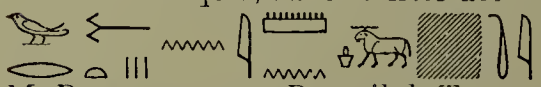
1. *Exode*, VII, 7 (cf. *Actes*, VII, 23). En combinant les données des textes égyptiens et la tradition biblique, il ressortirait que Moïse serait né, d'après la légende, vers le commencement du règne de Ramsès II (du vivant de Séti); Ramsès II serait mort centenaire, et, selon la tradition, l'Exode aurait eu lieu sous le règne de son successeur, soit 100 + 5 (?) = 105 Or, Moïse aurait eu 80 ans au temps de l'Exode; 105 — 80 = 25, si bien que Ramsès II aurait eu environ 25 ans et Bent-Anta 10 à l'époque où, suivant la narration biblique, elle aurait sauvé Moïse. — Pour ces données, voyez la Bible et Maspero, *Histoire ancienne*, 4e édit., p. 220, 224, 226 et 259. Cf. mon étude, *La fille de Pharaon*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1895-1896[; cf. p. 273-319 du présent volume].

2. *Exode*, II, 10 : ויהי לה לבן (cf. *Actes*, VII, 21).

3. Groff, *La fille de Pharaon*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1895 (décembre), 1896, p. 59 et suiv.

4. Voyez E. de Rougé, *Mémoire sur l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien*, p. 33 et suiv. Cf.  , Ben-Anta : בן־ענת. Pleyte et Rossi, *Papyrus de Turin*, aussi cf.  . Cf. mon étude, *La fille de Pharaon* (*Bulletin de l'Institut égyptien*, 1896, p. 63, etc.), et Tomkins, *Notes on the Hyksos or Shepherd Kings of Egypt*, p. 195.

5. Peut-être de la ville de בית־ענות ou בית־ענת.

6. « A Louqsor, dans la liste des filles de Ramsès II, la première est  » (note que m'a communiquée M. Daressy; voyez *Recueil de Travaux*, t. XIV, p. 32, et cf. *Diodore*, I, LIII (?) où peut-être il s'agit de Bent-Anta; voyez Wiedemann, *Herodots Zweites Buch*, p. 417).

inscriptions de son tombeau[1] ou de son sarcophage[2] la qualifient de « princesse », de « grande favorite » et de « gracieuse ». Elle aurait été chef du sacerdoce d'Hathor, régente, maîtresse de la double terre, régente du Midi et du Nord; enfin il est dit qu'elle fut la grande épouse royale. Son tombeau a « de grandes proportions », les « sculptures sont d'un grand et beau style[3] », mais l'état de son sarcophage indiquerait qu'à l'époque de sa mort la princesse était déchue[4]. Pourtant il paraît que sa mémoire fut réhabilitée plus tard, car on trouve son nom parmi ceux des personnages célèbres qui furent déifiés[5].

La tradition biblique a gardé, à peine modifié, le nom même de la princesse. Selon une des lois qui sont censées avoir été promulguées par Moïse, il est défendu de prononcer le nom de divinités étrangères[6], de sorte qu'« Anta », dans le nom de la princesse « Bent-Anta » ou « Beth-Anta », fut changé en יה; de là, le nom בתיה, par lequel elle est désignée aux *Chroniques*[7], — dans un passage inséré dans

1. Champollion le Jeune, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, t. I, p. 400 et suiv.; voyez Lepsius, *Denkmäler*, III, pl. CLXXII. Notons qu'il est question du dieu *resi* dans les inscriptions, et que Bent-Anta est représentée comme *un sphinx*, dans son tombeau (note communiquée par M. Daressy).

2. Groff, *La fille de Pharaon*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1895-1896, précité.

3. Champollion le Jeune (précité).

4. Groff, *La fille de Pharaon*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, précité.

5. Wiedemann, *Ægyptische Geschichte*, p. 466; Pleyte et Rossi, *Papyrus de Turin*, p. 22 et suiv.

6. *Exode*, XXIII, 13. Cf. *Josué*, XXIII, 7, *Exode*, XX, 3, et *Psaumes*, XVI, 4.

7. Groff, *La fille de Pharaon* (*Bulletin de l'Institut égyptien*, 1895-1896, précité). La permutation des noms divins est assez fréquente (pour יה et אל, voyez mes *Études sur la sorcellerie, Mémoires de l'Institut égyptien*, t. III, p. 401 et suiv.), par exemple entre בעל et אל — בעל ברית et אל ברית (*Juges*, VIII, 33; IX, 4 et 46), בעלידע, *I Chroniques*,

le texte[1], — et cette forme du nom nous a été conservée dans le Talmud et par la tradition.

Si Bent-Anta avait réellement sauvé, élevé ou adopté un enfant, on devrait trouver une allusion quelconque à ce fait dans un au moins des nombreux textes qui sont relatifs à la princesse[2]; sur son sarcophage on raconte longuement ce qu'elle fut[3], et il en est de même dans son tombeau, mais ici il y a deux mentions[4], dont l'une est intéressante. Dans

XIV, 7, et אלידע, *Samuel*, V, 16. Quelquefois on modifiait le nom de la divinité étrangère, ידבעל est changé en ירבשת, et אישבעל en מפיבשת, et מפיבבעל en מפיבשת, מפבשת, ou bien on supprimait le nom de la divinité complètement : Ἰωβήλ (*Juges*, IX, 26) devenait עבד; pour cette question, voyez Gesenius, *Handwörterbuch*, aux noms précités ; Maspero, *Histoire*, t. II, p. 694, n. ; *La Liste de Thotmès III*, p. 19.

1. *I Chroniques*, IV, 18 : ואלה בני בתיה בת פרעה אשר לקח מרד. Ce passage ne se rapporte ni à ce qui le précède ni à ce qui le suit. ואלה « et voici » ou « et voilà », בני : on annonce les fils de la princesse, puis on ne les nomme pas (cf. le Talmud). בתיה est dans les Septante, Βετθιά, qui fait penser à Βαιθθάμε, transcription de ביתעבת (*Josué*, XIX, 38; cf. *Juges*, I, 33, Βαιθάναχ et Βαιθένθ; cf. Βαιθάναμ, transcription de בית ענות, *Josué*, XV, 39). Mais peut-être dans Βετθιά a-t-on redoublé le ת de בתיה, — les Massorètes ont ponctué le nom בתיה, ainsi : בִּתְיָה, — pour adoucir, ou pour éviter de donner, la signification qu'aurait בת יָה (voyez les observations dans Olshausen, *Lehrbuch der hebräischen Sprache*, § 277, et Gesenius, *Handwörterbuch*, p. 135). Après לקח, on sous-entend « pour femme » (cf. *Exode*, XXXVI, 16), mais cela n'est pas du tout certain, et en tout cas, serait légendaire. D'après les *Chroniques*, Mared serait de la quatrième génération d'Israël, ce qui, selon une fausse interprétation, le fait un contemporain du temps de l'Exode, et par suite, ainsi que l'ont bien vu le Talmud et la tradition rabbinique, בתיה serait la fille de Pharaon qui aurait sauvé Moïse (voyez Dillman, *Exodus*, p. 14). Ainsi, d'après cette chronologie même, elle serait Bent-Anta ou Beth-Anta, fille favorite de Ramsès II (voyez mon étude sur *La fille de Pharaon*, précitée, et mon étude, *Beth-Anta, Pharaoh's daughter*).

2. Pour ces textes, voyez les indications dans Wiedemann, *Ægyptische Geschichte*, p. 466.

3. Voir mon étude sur *La fille de Pharaon*, précitée.

4. Champollion le Jeune, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*,

la salle D, paroi *b*, la reine est suivie de la « princesse de son flanc », qui est représentée[1] ci-contre. A la paroi *e*, « la jeune princesse » , sans autre indication, adore Nephthys. Il paraît bien qu'il s'agit de deux enfants, dont l'une aurait été vivante et l'autre morte, lorsque les textes furent gravés : ç'auraient été des filles de Bent-Anta. Le fait qu'elles sont dites être ferait penser que leur père était le roi, mais cela est peu probable, car le mariage de Bent-Anta avec son père ne dut être que fictif[2]. Si l'on savait à qui se rapporte le pronom , dans l'expression , la question de la paternité de l'une des enfants serait probablement résolue. Dans le tombeau, on ne donne le nom ni de l'une ni de l'autre des princesses[3], — de même, dans la tradition biblique, on parle des fils de la fille de Pharaon et on n'en nomme aucun[4]. Enfin, d'après le portrait, l'enfant représentée à la paroi *b* ne serait pas très jeune. Tout cela est si vague et indécis qu'il est bien permis de rappeler que, même dans le cas où il serait réel-

t. I, p. 400 et suiv. Cf. Lepsius, *Denkmäler*, III, pl. CLXXII, etc.

1. D'après Champollion le Jeune, ouvrage précité.

2. Voyez les observations relatives à ces mariages dans Wiedemann, *Le Roi dans l'ancienne Égypte*, p. 12 ; pour les enfants, peut-être comme il est raconté, *Genèse*, xxx.

3. On ne peut guère supposer qu'une des princesses fût morte avant d'avoir eu un nom ; cf. le cas de Maut-em-hat, Maspero, *Mémoires de la Mission française au Caire*, t. V, p. 577. Quant au fait que les enfants ne sont pas nommés, peut-être le rédacteur ou les rédacteurs des textes du tombeau ne connaissaient-ils pas, ou pour une cause quelconque ne voulaient-ils pas y mettre, le nom ou les noms des enfants. Si un enfant adopté par Bent-Anta fut mal vu des Égyptiens, assurément on n'aura pas voulu dire son nom ; cela serait bien conforme au sentiment exprimé, *Exode*, x, 28. Peut-être Bent-Anta avait-elle adopté des enfants (voyez *Genèse*, xxx).

4. Voyez le passage précité des *Chroniques*.

lement dit dans le tombeau : « fille[1] », c'est-à-dire « princesse », il ne faudrait qu'une fort bien petite correction pour y lire « fils », c'est-à-dire « prince ». Il paraît bien qu'on[2] était très peu renseigné relativement à ces enfants. Si celui d'entre eux qui est représenté à la paroi *b* « est un garçon, une certaine école, croyons-nous, ne » tardera pas à y reconnaître l'enfant qui aurait été trouvé au » bord du fleuve[3] », toutefois la figure montre qu'on croyait que c'était une fille. Si ceux qui croyaient ainsi eurent raison, on ne trouve aucune mention dans les textes égyptiens de celui que, selon la tradition biblique, Bent-Anta aurait sauvé, élevé, et qui devint son fils.

II. *La date de l'an V et la mention de la tribu des Io-sir-ael-u dans la stèle de Mer-en-ptah*[4]. — Aucun texte égyp-

1. S'il n'y a pas une erreur dans Champollion le Jeune, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie* (précité), et qu'au lieu de , il ne faille pas lire dans le tombeau . Le portrait prête à la discussion, et l'on peut se demander s'il figure un garçon ou une fille ; la fleur qui est représentée au-dessus de la tête ferait penser que celui qui l'a tracé pensait représenter une fille plutôt qu'un garçon. Si pourtant c'est un garçon, il faudra bien lire « prince », ce qui ferait penser aussitôt à l'*Exode*, II, 14, ויאמר מי שמך לאיש שר ושפט עלינו. peut bien être l'équivalent de שר, ce qui donnerait l'autorité d'un שפט.

2. Le rédacteur ou les rédacteurs des textes du tombeau.

3. Groff, *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1896, p. 69, n.

4. Pour une bibliographie plus complète des travaux sur la stèle de Mer-en-ptah, je renvoie à la suite de cette étude, mais, dès à présent, rappelons les œuvres et les travaux de MM. Spiegelberg, *Académie de Berlin*, 1896, p. 593 et suiv. ; *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1896, p. 1 à 25 ; Maspero, *Revue critique*, 1898, p. 482 et suiv. ; Virey, *Note sur le Pharaon Meneptah et les temps de l'Exode ;* Revillout, *Les Congrès* (*Revue égyptologique*, 1900, p. 110 et suiv.). La présente étude fut rédigée d'abord en 1896-1897 ; les résultats furent indiqués et résumés dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1896, p. 59, n., et 1898, p. 189 et suiv., et dans des conférences faites aux États-Unis en 1898-1899.

tien ne parle du peuple d'Israël en Égypte, mais, d'après le témoignage de la stèle datée de l'an V de Mer-en-ptah, la tribu des Io-sir-ael-u serait en Chanaan. A ce propos, il y a un fait qui ressort d'une étude de la facture des signes hiéroglyphiques gravés sur la pierre et auquel on n'accorde pas assez d'attention. On peut reconnaître que, dans la partie du texte relative à Chanaan, les caractères sont autrement faits que ceux des parties qui les précèdent, et, de plus, que la pierre est dressée d'une autre façon. Donc, cette partie du texte ne fut pas gravée en même temps que le texte proprement dit de la stèle, ce qui est d'accord avec le contenu des inscriptions. Dans la partie supérieure de la stèle, les divinités de Thèbes, Amen, Maut et Xonsu[1] sont représentées. Selon les inscriptions, Amen promet[2] au roi la victoire sur des peuples étrangers, puis viennent les 28 lignes du texte sur la stèle. Les lignes 1 à 26 1/3 sont consacrées à « une sorte de composition poétique relative à la victoire » du roi sur des Libyens[3] », formée, présumablement, des extraits faits des annales du règne de Mer-en-ptah, ou d'autres documents. En tout cas, ces extraits furent remaniés, interpolés et soudés ensemble par un rédacteur ou des rédacteurs. L'œuvre qui résultait de ce travail ne fut pas une narration suivie, mais elle contint des répétitions et des contradictions, et, lorsqu'on la grava sur la stèle, elle ne remplit pas tout l'espace qu'on aurait dû couvrir. Aussi, plus tard, à une époque indéterminée, mais probablement sous le règne de Mer-en-ptah, on dut ajouter une petite épopée, peut-être une cantilène, relative aux hauts faits des Égyptiens en Chanaan. En règle générale, dans des œuvres

1. Aussi Houd.

2. Notons que le dieu Amen paraît promettre au roi la victoire. Quoique les scènes et le texte dans la partie supérieure de la stèle aient été faits après les événements décrits plus bas, on a voulu les anticiper.

3. Groff, *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1898, p. 189.

de ce genre, un nombre de phrases, indiquées par le sens, doivent avoir le même nombre de syllabes[1] : chaque consonne et chaque voyelle doivent être prononcées, excepté le ⌓ et quelquefois le ⬭ final, 𓅱 ou 𓅱𓅱𓅱 sont *u*, quelquefois trois consonnes ne font qu'une seule syllabe, enfin, dans un nombre de cas, une voyelle écrite après des consonnes doit être prononcée entre elles; le rythme est rompu là où se trouvent des citations et des passages corrompus. Cela nous entraînerait trop loin de notre sujet, si nous voulions donner ici une étude détaillée sur cette si intéressante question. Dans la présente note, j'indiquerai seulement ce qui est nécessaire pour rendre évident que la cantilène où il est question de l'Asie est « indépendante de ce qui » précède[2] ».

Pour faire ressortir les faits déjà signalés, on n'a qu'à parcourir les textes gravés sur la stèle. Le texte gravé au haut de la stèle est caractérisé par des vers de dix et de neuf syllabes. Ont dix syllabes :

Am-en-Ra-neb-nes-u-ta-ui-χent-apt (10)
Sʿep-nek-χepsʿ-er-tes-neb-temt-en-bu-ua (10)

Mais les vers :

Neb-ta-ui-Am-en-mer-Ra-en-ba (9)
Neb-χau-Mer-en-ptah-ho-tep-hi-ma (9)

ont neuf syllabes. On peut supposer que le système de numération décimale, employé par les Égyptiens, aura fait choisir dix syllabes pour certains des vers. D'autre part, le fait que les noms du roi Mer-en-ptah, précédés des titres

1. Études sur la poésie égyptienne ; voyez Grébaut, *Hymne à Ammon-Ra ;* je rappellerai ici les cours de M. Grébaut au Collège de France.

2. Groff, *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1898, p. 189.

neb-ta-ui et *neb-χau*, ont neuf syllabes, aura fait aussi choisir ce nombre de syllabes dans quelques-unes au moins des poésies relatives à ce roi dont des fragments ont été employés sur la stèle.

§ I, ligne 1. Le premier paragraphe occupe la ligne 1 jusqu'au mot « éternellement ». D'abord il y a l'indication de la date, l'an V, 3e mois, 3e saison, 3e jour, c'est-à-dire le 3 Épiphi, qui est le jour de la victoire des Égyptiens sur les Libyens[1]. Comme on parle non seulement de faits arrivés avant cette époque, mais aussi après, on reconnaît que cette date aura été choisie parce que c'est le jour anniversaire de la victoire. Les titres donnés au roi par la suite du texte sont sans valeur historique. Les phrases ont neuf syllabes, *χer-hon-en-Hor-Ra-ka-ka-em-mat*, pourtant la dernière phrase paraît avoir dix ou onze syllabes, *ka-neχt-hu-pet-ti-ren-f-en-heh-teta*, mais la lecture n'en est pas certaine; peut-être *teta* n'était-il pas prononcé, ce qui laisserait neuf syllabes.

§ II, lignes 1 (fin) à 9 1/2[2]. Ce paragraphe contient la partie fondamentale de l'inscription, qu'on retrouve presque en entier dans l'histoire de la guerre[3]. D'abord il y a une sorte de titre : « Narration[4] (de) ses hauts faits en tout lieu, pour (les) faire connaître (à la) terre entière[5], pour que soient rendues évidentes (les) beautés de ses exploits, le roi du Midi et du Nord, Ra-en-ba[6]... » La série de qualifications

1. Maspero, *Histoire ancienne*, p. 255; E. de Rougé, *Les Attaques dirigées contre l'Égypte* (*Revue archéologique*, 1867) ; Chabas, *Recherches pour servir à l'histoire de la XIXe dynastie*.

2. Les nombres fractionnaires ne sont qu'approximatifs.

3. E. de Rougé, *Les Attaques dirigées contre l'Égypte* (précité).

4. Cf. Hérodote, livre I, Introduction.

5. La signification fondamentale de est les pays qui se trouvent sur les deux rives du Nil, et probablement indiquait les diverses parties de l'Égypte (voyez Virey, *Mémoires de la Mission archéologique française au Caire*, t. V, p. 21, n. 4, etc.).

6. Le nom du roi est *Ba-en-ra;* il est qualifié *celui qu'Amen aime*,

données au roi par la suite sert comme introduction à une sorte de narration relative à l'invasion et à la déroute des Libyens; la victoire est attribuée aux dieux de Memphis, et le prince libyen et ses descendants sont maudits éternellement[1]. Dans la première partie de ce paragraphe, de la ligne 1 (fin) à 5 (fin), les phrases ont neuf syllabes; — ligne 2, je lis : *ertit-mem-tu-neḳ(er)-em-nei-uf-gen-u,* mais d'autres lectures des syllabes sont possibles; — ligne 3, j'espère revenir dans une étude de la poésie égyptienne sur certaines inégalités des vers qui se trouvent dans cette ligne; — lignes 4-5, on lit : *Sed-pe-ta-en-Tem-hu-em-ha-f-en-anχ. Ti-hriu-en-heh-em-Ma-še-ua-še.* « Il s'empara de la terre » de Temhu en son temps de vie » ne donne pas un sens satisfaisant. « De vie », c'est-à-dire « pendant sa vie », appliqué au roi, le supposerait mort quand cela fut écrit[2], mais le

ou *aimé d'Amen;* c'est-à-dire, *Mer-Amen* est un titre. La forme *Ra-en-ba* est bien le prototype de رباى des Arabes, et il est probable qu'on aurait lu le nom de Ba-en-ra; aussi *Ba-ra-en* aurait-il été transcrit Βερῶν, puis, plus tard, sous l'influence du nom פרעה, nom par lequel ce roi est désigné par la tradition biblique, la transcription Βερῶν serait devenue Ὑερῶν. Il est probable que le manuscrit original d'Hérodote (II, 109) portait Βερῶν (ou, à part les voyelles, en tout cas, des consonnes β..ρ..ν). Voyez Lieblein (cité par Wiedemann, *Herodots Zweites Buch,* p. 427) : « ... der Versuch Pheron in Ba-en-ra, Seele des Ra, einen Beinamen desselben wiederzuerkennen (Lieblein) ». Cf. Maspero, *Du Genre épistolaire,* p. 77, n. 2.

1. Il est étrange qu'on parle de l'état de l'Égypte après la guerre avant de parler de la guerre, mais c'est peut-être le fait de l'un des derniers rédacteurs. Le chef libyen qui s'en va de nuit ne devrait pas être pris littéralement ; l'assertion serait en contradiction avec l'histoire de la guerre, qui donne probablement la vraie version. « On ne sait pas son sort, s'il est mort (ou vivant)... Abandonne-le à son sort, s'il vit, il ne se relèvera pas... Dans le pays de Tamahu... ils ont mis à sa place quelqu'un qui le combattra... » (E. de Rougé, *Les Attaques dirigées contre l'Égypte,* p. 10).

2. Il est peu probable que les textes de la stèle furent rédigés et gravés après la mort de Mer-en-ptah.

contexte le représente comme vivant. Par le fait que la phrase a onze syllabes, il est évident qu'il faudrait retrancher les mots *en-anχ* « de vie » qui ont été ajoutés à *em-ha-f* « en son temps », c'est-à-dire « en ces temps-là » ; — l'expression ne fut pas comprise, et l'on ajouta les mots *en-anχ* « de vie » dans la phrase. Au lieu, donc, du texte actuel, dont la traduction littérale ne fournit pas un sens satisfaisant, il faut lire : « il s'empara du pays de Temhu[1] » en ces temps-là ». Dans la phrase suivante, il est probable qu'on devait lire *hriu* dans une seule syllabe; peut-être, cependant, ces vers devraient-ils avoir dix syllabes, car, à partir des lignes 5-6 jusqu'à la fin du paragraphe, les vers ont dix syllabes : *ab-en nei-sen-sχes-u-χesi-em-ma-ša.*

Remarques. — Ligne 6, je lis *geue* et *er-lum-ro*, le mot *tep* aurait été probablement ajouté au texte pour préciser le sens; ligne 8, le rythme est rompu pour imiter les cris qu'on aurait jetés au prince vaincu, lors de son retour dans son pays; ligne 9, les phrases ont dix syllabes et le paragraphe s'arrête au mot « éternellement ».

§ III, lignes 9 1/2 à 10 (fin)[2]. Ce paragraphe est une sorte de répétition de ce qui précède. Peut-être a-t-on voulu donner une version libyenne des événements, mais plus probablement doit-on y reconnaître l'œuvre de l'un des derniers rédacteurs. En tout cas, d'après des documents plus anciens, il y a onze syllabes à chaque vers, et la fin du paragraphe est fautive.

§ IV, lignes 11 à 15[3] (fin). Le commencement de la ligne 2 est fautif, les mots « jour » et « année » sont peut-être des débris d'une date. Dans la suite du texte[4], on décrit

1. C'est-à-dire, il vainquit les Libyens; mais la traduction littérale porterait à croire que le roi avait fait une expédition au désert Libyen.

2. Il est très difficile de dire où le paragraphe III finit et le paragraphe IV commence. Voyez Maspero, *Histoire*, t. II, p. 436.

3. Un mot, ligne 16.

4. Peut-être est-ce censé être une version libyenne.

l'état de l'Égypte[1] au moment de l'invasion des Libyens. Sutex se serait fâché contre[2] « leur chef[3] »; l'Égypte fut dans un état de désolation, les travaux furent suspendus, on se cacha dans des cavernes[4]. Par bonheur, le pays fut protégé par Ra, et le roi, fils de cette divinité, le sauva de son ennemi[5]; le prince libyen fut vaincu grâce aux dieux de Memphis, et fut envoyé à Héliopolis, où il fut jugé par

1. Les Égyptiens ne sont pas allés faire la guerre dans la Libye.

2. C'est bien la signification de la phrase, mais l'analyse grammaticale en est un peu difficile. signifiant « mettre quelque chose à part » (Pierret, *Vocabulaire*, p. 391), on peut admettre le sens « tourner », c'est-à-dire « détourner » (voyez Spiegelberg, *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1896, p. 13 et 18), mais signifie « à, vers » et peut-être « contre » (stèle, ligne 19, voyez *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1896, p. 13), ce qui nous engagerait à traduire « tourner contre », c'est-à-dire « se fâcher contre » ; on peut en rapprocher l'hébreu ונתתי פני ב׳ (*Lévitique*, XVII, 10, etc.); cf. פני יהוה בעשי רע (*Psaumes*, XXIV, 16; cf. προσώπον δὲ Κυρίου ἐπὶ ποιοῦντας κακά, *I Pierre*, III, 12). Mais si l'on donne au verbe *Xa* le sens de « détourner » (cf. *Anastasi V*, 15, 7 ; *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, p. 18), on peut rapprocher de l'hébreu למה פניך תסתיר (*Job*, XIII, 24 ; cf. *Psaumes*, CII, 2, etc.) le passage de la stèle de Mer-en-ptah (cf. *Genèse*, IV, 6), comme celui de la stèle dite de Mésa : « Camos était irrité contre sa terre » (Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. II, p. 303) ; cf. l'expression ואני אקשה את לב פועה, appliquée à Mer-en-ptah (*Exode*) ; cf. *Genèse*, XXXI, 2, et le passage de la stèle.

3. Il est difficile de savoir à qui *pei-sen* (lignes 10 et 11) se rapporte ; peut-être est-ce un Libyen (ou des Libyens) qui parle des Égyptiens, et « leur chef » serait un chef des Égyptiens.

4. Ce mot est mal écrit ; il est probable qu'il faudrait y reconnaître une forme de « faire un trou... », « trou, caverne » (Pierret, *Vocabulaire*, p. 125 et seq. Cf. בית ; cf. « ils entrent dans les trous, ils se cachent sous terre », Virey, *Mémoires de la Mission française au Caire*, t. V, p. 205). Cf. le passage de la ligne 11 de la stèle de Mer-en-ptah et celui qui se trouve à la ligne 8 de la stèle de Thotmès III (Reinisch, *Chrestomathie*, pl. VIII).

5. Ou de ses ennemis.

les dieux[1], qui reconnurent la vaillance du roi. On reprend ici les vers de dix syllabes. A la ligne 12, je lis : *χe-an-au-anti-hati-pe-enti-her-šep-f;* à la fin de cette ligne, le rythme est rompu par une citation. Ligne 13, le texte est intraduisible. Ligne 15, une autre citation. Enfin la dernière phrase a dix syllabes[2].

§ V, lignes 16 à 18 1/5. Ce paragraphe décrit l'état de l'Égypte après la guerre, et peut bien être la suite du paragraphe précédent, mais il ne fait que répéter ce qui se trouve auparavant[3]. Les vers n'y ont pas le même nombre de syllabes, le texte en est fautif et à la fin inintelligible[4].

§ VI, lignes 18 1/5 à 20 1/2. Encore une autre version de la guerre, mais cette fois elle est dite être d'après la tradition verbale. Le prince libyen serait venu attaquer l'Égypte; le dieu Ptah aurait prédit la victoire, et le prince libyen aurait rendu ce qu'il avait pris, comme un crocodile; le reste, présumablement, manque[5]. Les vers ont dix syllabes, sauf là où se trouve le nom du roi, où ils n'en ont que neuf. *Ma-ke-χeχ an-en-χeχ* est fautif et peut appartenir à ce qui précède ou à ce qui suit, mais probablement ni à l'un ni à l'autre des paragraphes VI ou VII.

1. Cf. *Papyrus d'Orbiney*, pl. IX, l. 2 et suiv. (Mon *Étude*, p. 24, 25).

2. Il est bien difficile de décider de qui ou de quoi proviennent les derniers mots de la ligne 15.

3. Cf. ligne 4, etc.

4. Ligne 17, il est dit que le roi « repousse ce qui est néfaste (littéralement miasmatique) des pays étrangers », ce qui ne supposerait pas une expédition faite par Mer-en-ptah hors de l'Égypte, Il ne faudrait pas en conclure qu'il n'est jamais allé à l'étranger ; on serait seulement surpris qu'il eût employé une telle expression, s'il avait fait une expédition hors de l'Égypte.

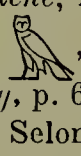
5. Cf. aux lignes 19-20 et l'histoire de la guerre, lignes 42-43, la phrase : « ... les sortilèges qu'il avait prononcés sont rompus, toutes les paroles de sa bouche sont retournées sur sa tête » (voyez les travaux de E. de Rougé et de Chabas, précités), ce qui fait penser à la légende de Balaam, *Nombres*, XXII, XXIII, XXIV.

§ VII, lignes 20 1/2 à 21 1/3. Dans ce paragraphe il est dit que « le maître[1] le prendra » et[2] qu'« Amen le liera de sa main, il enverra son *ka* à Hermonthis ». On peut supposer que, selon cette version, le prince libyen aurait été tué et que son âme fut envoyée à Hermonthis pour être jugée. Ce paragraphe serait en contradiction avec ceux qui précèdent, et où c'étaient les dieux de Memphis, Ptah, Ra et le roi qui avaient vaincu le prince libyen. Celui-ci, selon une version, serait de retour chez lui, et, d'après une autre version, il aurait été probablement tué, car on aurait envoyé son *ka* à Héliopolis[3], où il aurait été jugé par les dieux[4]. Il est évident que le paragraphe VII est une interpolation, soit insérée à l'instigation des prêtres d'Amon, soit faite par ces prêtres eux-mêmes. Il est très correctement composé de cinq vers de neuf syllabes chaque, dont voici la transcription :

	1	2	3	4	5	6	7	8	9
1	*Un*	*neb*	*er*	*sep* (?)	*ef*	*reχ*	*peh*	*tiu*	*ef*
2	*Em*	*Am*	*en*	*ua*	*f*	*su*	*em*	*tot*	*ef*
3	*Ut*	*ui*	*f*	*en*	*ka*	*f*	*em*	*an*	*kema*
4	*Su*	*ten*	*χeb*	*mer*	*am*	*en*	*Ra*	*en*	*ba*
5	*Sa*	*Ra*	*mer*	*en*	*ptah*	*ho*	*tep*	*hi*	*ma*

§ VIII, lignes 21 1/3 à 26 1/3. On décrit l'état de l'Égypte après la victoire : Ra retourne, et le bonheur est parfait[5]. Il est probable que ce paragraphe devrait faire suite au para-

1. Le roi (?), le dieu (?). Cf. Spiegelberg, *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1896, p. 13.

2.  , exposant du sujet. Voyez mon *Étude sur le Papyrus d'Orbiney*, p. 68.

3. Selon l'histoire de la guerre, on ignorait le sort du prince libyen.

4. Cf. *Papyrus d'Orbiney*, IX, 2 et suiv., et mon *Étude*, p. 24-25 et suiv.

5. Cf. le discours de Ramsès III (Chabas, *Recherches sur la XIXe dynastie*, p. 6 et 21).

graphe II. Dans le paragraphe VIII, le dernier proprement dit de la stèle, on ne suit aucune règle; c'est un fatras de phrases d'inégale longueur, et on dirait volontiers qu'il est composé de lambeaux de phrases qu'on y a entassés pour remplir l'espace.

§ IX, lignes 26 1/3 à 28 (fin)[1]. Après avoir jeté un coup d'œil rétrospectif[2] sur la victoire des Libyens, on parle des hauts faits des Égyptiens en Chanaan, enfin de l'influence que le roi exerce. La pierre où se trouve ce paragraphe est plus unie et polie que dans la partie qui précède, mais, quoiqu'elle soit un peu creusée, on peut douter que quelque chose ait été effacé pour permettre d'y insérer ce paragraphe. L'exécution matérielle des signes hiéroglyphiques est ici autre que dans les paragraphes précédents : l'écriture est bien mauvaise, sauf quelques signes au commencement des lignes 27 et 28 qui sont plus profondément ciselés dans la pierre qu'ailleurs[3]; enfin le langage employé dans le texte est différent, en ce que l'on cherche à donner une couleur locale, asiatique, par l'emploi de mots et d'expressions sémitiques[4]. Le paragraphe contient une petite cantilène, un vrai bijou de composition réfléchie et artistique, formée de neuf vers de neuf syllabes chaque. Pour se rendre compte de ce fait, on n'a qu'à faire la transcription ainsi :

	1	2	3	4	5	6	7	8	9
1	*Sar-*	*u*	*peχt*	*her*	*tet*	*Se-*	*le-*	*ma-*	*u*
2	*Ben*	*ua*	*her*	*fe*	*tep-*	*f*	*m*	*ta*	*pet*
3	*χef-*	*en-*	*Teh-*	*en-*	*nu*	*χe*	*tat*	*ho-*	*tep*

1. Depuis « chefs » jusqu'à « tranquille » inclus.
2. Cf. la stèle dite de Mesa, ligne 1, etc. (voyez Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. II, p. 303).
3. Encore d'une autre main.
4. Sur cette question, voyez mon étude sur *L'Égypte et la Bible au point de vue géographique*, dans le *Bulletin de la Société khédiviale de géographie*, 1893[; cf. p. 152-168 du présent volume].

4	*He-*	*g*	*Pe*	*ke-*	*nâ-*	*nâ*	*em*	*ban*	*neb*[1]
5	*An-*	*u*	*As-*	*qel-*[2]	*ni*	*mha*	*m*	*Qet'-*	*er*
6	*Io-*	*en-*	*nu*	*am-*	*am*[3]	*are*	*m*	*tum-*	*un*
7	*Io-*	*sir-*	*ael-*	*u*	*fekt*	*ben*	*pert-*	*u-*	*f*
8	*χal*	*χep-*	*ru*	*m*	*χalt-*	*u*	*en*	*to-*	*mra*
9	*To*	*neb*	*temt*	*set-*	*u*	*m*	*ho-*	*tep-*	*u*

La traduction en est :

1. Les chefs se prosternent en disant « Selemau[4] ».
2. Pas un seul des peuples étrangers ne relève la tête[5].
3. A été détruit[6] Tehennu, Xeta est amical[7].

1. Peut-être *niben : He-Pe-Ke-na-em-ban-nib-en.*

2. ⬭ et 𓂋𓂋𓂋 sont transcrits, soit par *r*, soit par *l*, mais conformément à la lettre ל ou ר du mot transcrit.

3. Diverses lectures de ce nom sont possibles.

4. Peut-être ce mot est-il au pluriel. Il est difficile de décider s'il faut comprendre ce mot dans la signification de l'hébreu שלום « paix » (cf. *Genèse*, XLIII, 23) ou dans celle de l'arabe السلام عليك ; le contexte, sur la stèle, semble indiquer plutôt le premier rapprochement (voyez Gesenius, *Handwörterbuch*, p. 839 et suiv. ; Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 152, et Spiegelberg, *Académie de Berlin*, 1896, p. 594).

5. Expression bien sémitique. Cf. *Zacharie*, I, 21, et *Isaïe*, LVIII, 5 (voyez la note, dans la présente étude, sur Sutez).

6. « Le premier membre de la série géographique où Israël figure a » son verbe à la forme en NE, N, qu'on appelle par habitude le passé, » et tous les autres membres sont à ce qu'on appelle le présent... Le » changement de forme dans ce passage me paraît répondre à une » nuance fort importante... Le poète, après avoir décrit les effets de » la victoire au bord du Nil, passe à l'indication de ceux qu'elle pro- » duit à l'étranger... Il ne s'agit pas ici nécessairement de faits réels » qui se seraient accomplis à peu près en même temps... Nous » savons que la victoire est de l'an V de Ménéphtah, mais nous igno- » rons à quelle date le chant et la stèle qui le porte furent affichés, » si c'est en l'an VI, par exemple, ou en l'an X. Le malheur des » Israïlou, ainsi que celui des gens d'Ascalon, est donc un fait dont » nous ne connaissons pas encore l'instant précis. » Maspero, *Revue critique*, 1898, p. 482 et suiv.

7. *Hotep*. Cf. le traité des χet, cité par Pierret, *Vocabulaire*, p. 384.

4. Est extirpé (en) Chanaan tout ce qu'il y a de mal[1].
5. Est saccagé Asqelni, est enlevé Qet'er.
6. Io-en-nu-am-am est anéanti.
7. (Les) Io-sir-ael-u sont razziés[2].

1. est probablement l'équivalent de הכנעני ; quant au déterminatif, cf. le mot libyen, ligne 19. Ceci fait penser qu'on peut bien trouver *Io-sir-ael-u* déterminé par ; peut-être « extirpe de » ou « extirpe des ».

2. , ce mot est si mal gravé que j'ai des doutes sur la certitude de la lecture. En copte, ϥⲉϭ, ϥⲉϫ, signifie *Evellere, Privare, Fraudare, Eradicare*, etc. (Peyron, *Lexique*, p. 324). Il semblerait bien que ce mot, dans l'ancienne langue, déterminé par , correspondrait à *Privare* et, déterminé par (cf.), correspondrait à *Eradicare*. La signification de ce mot serait analogue à l'hébreu רזה ; cf. l'arabe رزا, ارتزا, رزيئه, مرزا (voyez Cherbonneau, *Dictionnaire arabe-français*, p, 341 seq.). « sans ses approvisionnements » est explicatif ; la signification du passage : est : « La tribu des Io-sir-ael-u a été razziée. »

La présente étude était déjà en notes (manuscrites), lorsque M. Virey publia son étude, « Note sur le Pharaon Ménéphtah et les temps de l'Exode », où il propose la traduction : « Israël est déraciné et n'a pas de graine », p. 2 ; c'est-à-dire en donnant à la signification qu'aurait , cf. p. 5, n. 3, de son étude, et cf. pour , lig. 26 ; peut-être pour , lig. 3, « chasser », mais le texte copte, *Matthieu*, XIII, 29, cité par M. Virey, ⲛⲧⲉⲧⲉⲛϥⲱϫⲓ ⲙ̀ⲡⲏⲕⲉⲥⲟⲩⲟ, se trouve presque textuellement dans l'ancienne langue « il arrache des plantes » (*Anastasi IV*, pl. II, l. 10 ; Maspero, *Du Genre épistolaire*, p. 29) ; *feqen* est bien déterminé par (voyez *Anastasi V*, 1, 5, et Maspero, *Du Genre épistolaire*, p. 30, n.). Pour une étude sur le mot , voyez Spiegelberg, *Zeitschrift für ägyptische Sprache*,

8. Xar est devenu à l'état des veuves de l'Égypte.
9. La terre entière est tranquille.

Ce morceau est donc une œuvre de scribe égyptien et paraît avoir été populaire. Il est tout à fait analogue au *mašal*[1] sur la prise d'Hésébon, mais, dans le poème égyptien, il n'est question ni des divinités ni du roi; le sujet sous-entendu est les Égyptiens. Il aurait été composé après les événements de la guerre contre les Libyens de l'an V, car, à la ligne 3, le ⁓⁓, qui fait au passé la mention de la victoire sur ce peuple, appartient réellement à ce vers, car sans lui il n'y aurait pas neuf syllabes, et alors le ⁓⁓ n'a pas été ajouté par un dernier rédacteur. A la ligne 7, *fekt ben pert-u-f* ne fait que cinq syllabes, et par suite, pour avoir les quatre autres, il faudrait lire *Io-sir-ael-u,* ce qui est bien conforme au texte et nous donne non seulement l'ancienne et vraie prononciation de ce nom célèbre, mais en indique aussi la signification. Il paraît bien « qu'un nom propre écrit à la forme pleine aurait une » tendance à s'abréger »; ainsi on a « ישראל au lieu de יושראל ». Le texte égyptien donne , ce qui serait évidemment la troisième personne de l'aoriste hiphil[2] du verbe ישר qui est un verbe de l'origine פ״ו (aussi פ״י)[3], car l'assyrien le transcrit par *sir* dans *A-ha-ah-bu mat Sir'-a-la-aa,* « Ahab d'Israël »[4]. Le verbe יָשַׁר fait au prétérit hiphil

1896, p. 23. Je me réserve de revenir sur la mention de la *razzia* par les Égyptiens de la tribu des Io-sir-ael-u, en Chanaan au temps de Mer-en-ptah, et de montrer dans une étude spéciale ce qui résulterait d'une mention d'Israël en Chanaan aux temps de Ramsès II ou auparavant.

1. *Nombres*, XXI, 27, על כן יאמרו המשלים.

2. C'est, je crois, le plus ancien exemple d'un hiphil avec le י entre les 2e et 3e radicales. C'est précisément pour indiquer le hiphil qu'on aurait écrit \\ après —𓏏—, ainsi .

3. On le considère ordinairement comme étant un verbe פ״י. Voyez, par exemple, Preiswerk, *Grammaire*, § 220.

4. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 285, et Schrader, *Die Keil-*

הושיר et à l'aoriste יישר et אושר[1], et, par suite, devrait faire יושיר ou יושר, qui, avec le nom divin אל ajouté, s'abrège en ישר, d'où la forme du nom ישראל. « Le sens serait : celui que El dirige dans la droite voie[2]. » Quant à la valeur historique de ce morceau, un lettré, qui aurait pris tant de soin dans la composition de cette petite épopée, doit avoir choisi des matériaux des plus authentiques. Si donc, après avoir rappelé la déroute des Libyens et l'amitié des Xetas, il parle des victoires des Égyptiens en Chanaan, et si, à ce propos, il fait mention que la tribu des Io-sir-ael-u a été razziée, il résulte nécessairement, du témoignage du texte égyptien, qu'Israël était en Chanaan sous le règne de Mer-en-ptah[3].

inschriften und das Alte Testament, p. 150. — Notons que le *i* est encore ici, entre *s* et *r*, comme dans ce nom dans la stèle de Mer-en-ptah.

1. Gesenius, *Handwörterbuch,* p. 361. Je ne discute pas la question de la différence entre שׁ et שׂ, ni la transcription de ש par —ʷ— (voyez E. de Rougé, *Mémoire sur l'origine égyptienne de l'Alphabet phénicien*, p. 70 et suiv.).

2. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. I, p. 106, n.; Groff, *Diverses Études*, p. 7, n. 3. « Une objection à l'explication, celui que El dirige, » c'est que, d'après l'analogie de יעקב, de יעחק, de יוסף, le י devrait » être une préformante » (Renan, *Histoire* précitée, t. I, p. 106, n.). — Mais précisément le י, dans le nom ישראר, est une préformante, le י du verbe ישר est devenu ו à l'hiphil, puis, par suite de l'addition du nom אל, le ו voyelle a disparu ; Groff, *Diverses Études*, p. 7, n. On devrait bien avoir les formes : יושיראל, יושראל et ישראל. La transcription égyptienne *Io-sir-ael-u* montre bien que le verbe ne peut pas être l'aoriste hiphil d'un verbe ל״ה, qui fait à l'aoriste hiphil יגלח sans le י entre les 2e et 3e radicales ; ainsi, d'après la transcription égyptienne, le nom *Io-sir-ael-u* ne peut pas être dérivé du verbe שרה (voyez *Genèse*, XXXII, 28) et est assurément dérivé du verbe יָשַׁר. (Pour les verbes ל״ה, voyez Preiswerk, *Grammaire hébraïque*, p. 133 et suiv., et p. 397.)

3. J'espère revenir sur la question des traditions de l'Exode et celle du séjour en Égypte. Notons que, sur la stèle de Mer-en-ptah, en décrivant l'état de l'Égypte en l'an V, on ne fait aucune allusion à des

*
* *

Comme on devrait s'y attendre, on trouve ailleurs un autre exemplaire de la narration qui est gravée sur la stèle[1]. Si l'on compare le texte de celle-ci avec les fragments de Karnak, on reconnaît que le texte de Karnak emploie, dans nombre de passages, la forme pleine et la stèle la forme écourtée; que le texte de la stèle est plus correct que celui des fragments de Karnak, qui est quelquefois inintelligible[2]; enfin, que les deux textes contiennent des fautes, mais que la même faute ne se trouve pas en même temps dans les deux textes. En ce qui concerne les variantes, la stèle attribue la victoire aux dieux de Memphis, Ptah, Ra, et au roi; puis, dans un passage interpolé, elle l'attribue au « maître » et à Amen; en haut de la stèle, pour anticiper ce qui, en réalité, arriva, Amen promet au roi la victoire. Dans les fragments de Karnak[3] et dans l'histoire de la guerre[4], la victoire est attribuée à Amen. De ces faits il résulte que le texte de la stèle, d'après une version memphitique, est plus

désastres analogues à ceux dont on parle dans l'*Exode*, ch. VII et suiv. — Notons sur la stèle, lignes 2-3, « nuages » (ténèbres); cf. *Exode*, X, 21 (cf. *Jean*, II, 8; *Isaïe*, XLII, 16, LX, 2; *II Samuel*, XXII, 29; *Psaumes*, XIX, 28; *Matthieu*, IV, 16; cf. le passage cité, *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1896, p. 15, n. 3. — Stèle, ligne 3; cf. ligne 4, « souffles »; cf. *Genèse*, II, 7.

1. Spiegelberg, *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1896, p. 4 et suiv. : « Bruchstücke eines zweiten Exemplares in Karnak » (Dümichen, *Historische Inschriften*, I, 1 *c*).

2. Par exemple, dans le passage qui est un post-scriptum, jamais on ne dirait que le texte sur la stèle est d'après celui des fragments de Karnak. Le style en est correct, tandis que celui des fragments est tout à fait inintelligible (du moins dans la copie de Dümichen, donnée par Spiegelberg, *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1896, p. 4 et suiv.).

3. Version des prêtres d'Amen, d'après Spiegelberg, *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1896, p. 20 (44).

4. Lignes 26, 27 et 32, peut-être à Ptah, ligne 69. — Voyez les travaux d'E. de Rougé et de Chabas, précités.

ancien que celui des fragments de Karnak, mais qu'il a passé entre les mains du sacerdoce d'Amen avant d'être rédigé et gravé sur la stèle[1]. On voit bien qu'on gardait les textes reçus où étaient racontés les hauts faits des dieux, mais, par des interpolations et modifications, on insinuait que les victoires qu'ils célébraient étaient dues à Amen.

Ainsi, pour conclure, la narration, très incohérente, il est vrai, de la guerre contre les Libyens, se rapporte bien aux événements de l'an V, mais le post-scriptum, où il est question de Chanaan, n'a pas de date; tout nous porte à croire que, très probablement, il aura été composé et gravé sur la stèle sous le règne de Mer-en-ptah. En tout cas, on devra admettre que, quand il fut écrit, la tribu des Io-sir-ael-u était déjà en Chanaan.

III. *Le discours attribué à saint Paul et les croyances d'origine égyptienne à Athènes*[2]. — Selon l'auteur des *Actes des Apôtres*[3], lors d'un séjour que saint Paul aurait fait à Athènes, il prononça un discours à l'Aréopage[4]. Il y raconta qu'il avait trouvé à Athènes un autel dédié au dieu inconnu[5], et que c'était précisément ce dieu qu'il venait

1. Peut-être tous les deux d'après le même prototype; toutefois, il se peut que les rédacteurs des fragments de Karnak aient utilisé les mêmes documents que les rédacteurs de la stèle.

2. Cette étude a été rédigée en juin 1900 et lue à l'École française d'Athènes, le 7 février 1901.

3. *Actes des Apôtres*, XVII. — Voyez *Ire Épître aux Thessaloniciens*, III, 1.

4. « Quant au discours rapporté au chapitre XVII des *Actes*, il est » l'ouvrage de l'auteur des *Actes*, bien plus que de saint Paul » (Renan, *Les Apôtres*, p. 167, n. 2).

5. Cf. Pausanias, I, 4, βωμοὶ δὲ θεῶν τῶν ὀνομαζομένων ἀγνώστων. « Al- » tars of gods named Unknown. It is impossible to determine whether » there was one altar or several altars of Unknown Gods at Phalerum; » and supposing there were several, we cannot tell whether each was » dedicated to the Unknown God (in the singular) or to the Unknown » Gods (in the plural). At Olympia there was a single altar to Un-

annoncer. Il est évident que, selon la narration, pour saint Paul le dieu inconnu était יהוה, nom dont on ignorait la prononciation et qu'on lisait ארני[1]. Paul aurait décrit ce dieu et ce qu'il avait fait par une série de petites phrases qui, en tout cas, doivent lui avoir été familières, puis, par une citation des poètes grecs, il aurait assimilé le dieu dont il parlait à Ζεύς; mais il y a un abîme entre יהוה et Ζεύς, et ils auraient été des ennemis acharnés.

Le culte de Jupiter ne devait pas être inconnu à Paul[2], et en ces temps-là la fusion des religions était tout à fait à l'ordre du jour[3]. On avait assimilé Ζεύς à Amen[4], dont le nom, en égyptien, signifie « mystérieux, inconnu », de sorte que le dieu inconnu de l'antiquité fut Amen. « L'oracle » d'Amen « fut connu des Grecs dès le VIIe siècle; on voit par Aristophane que les Athéniens le consultaient en même temps que les oracles de Delphes et de Dodone ». Une « inscription montre qu'en 333 » un « temple d'Amen était achevé[5] » à Athènes. Si Paul avait entendu parler d'Amen, le dieu inconnu, ou s'il avait « trouvé » un autel dédié à cette divinité, il est loisible de supposer qu'il aurait pensé à יהוה, dont la prononciation était inconnue. En tenant ces

» known Gods (V, 14, 8) », Frazer, *Pausanias's Description of Greece*, t. II, p. 33. Si, dans le discours attribué à Paul, il avait parlé d'un autel qui aurait été dédié aux dieux inconnus, on lui aurait bien dit qu'il s'était trompé ; s'il avait parlé d'un autel dédié au dieu inconnu, les savants de l'Aréopage auraient bien compris qu'il s'agissait d'un autel dédié à Amen.

1. Voyez sur cette question Renan, *Saint Paul*, p. 175, 176; cf. mes *Études sur la sorcellerie ou le rôle que la Bible a joué chez les sorciers*, dans les *Mémoires de l'Institut égyptien*, t. III (fasc. IV), p. 398.

2. Voyez *Actes*, XIV, 12, etc.

3. Voyez mes *Études sur la sorcellerie* (précité).

4. Hérodote, II, 42, cf. Plutarque; il y a un nombre d'analogies qu'on peut relever entre אלהים et Amen. יהוד est un אלה personnifié. — Voyez Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. I, p. 82 et suiv.

5. Foucart, *Revue des Études grecques*, 1893, p. 6.

faits constamment en vue, si on lit le discours attribué à saint Paul, bien des difficultés disparaissent.

Act., chap. XVII, vers. 23. Selon la narration, saint Paul aurait dit : ... εὗρον καὶ βωμὸν ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο Ἀγνώστῳ Θεῷ. Les autels du Dieu dont secret est le nom[1], en égyptien, sont les autels du dieu Amen, de qui il est dit que « mystérieux (est) son nom plus que ses naissances, c'est dans son nom d'Amen[2] ».

Vers. 23 (suite), ὃν οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτον ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν. Il est évident que Paul aurait songé que c'était un autel dédié à יהוה; mais assurément les savants de l'Aréopage auraient pensé, en entendant parler d'un autel dédié au dieu inconnu, que c'était un autel dédié à Amen, auquel on avait assimilé Ζεύς. La suite du discours, aux versets 24 et suivants, est formée de petites phrases qui décrivent ce dieu et ce qu'il avait fait ; on les trouve pour la plupart, d'ailleurs, appliquées à יהוה et, dans les textes égyptiens, à Amen.

Vers. 24, ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ παντὰ τὰ ἐν αὐτῷ ; cf. *Act.*, XIV, 15. C'est bien un écho de la narration de la création racontée par la *Genèse*, et l'expression se trouve également, en égyptien, appliquée à Amen presque textuellement[3].

Vers. 24 (suite), οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς κύριος ὑπάρχων. Voy. *Matthieu*, XI, 25; cf. l'égyptien [4].

Vers. 24 (suite), οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ (vers. 25) οὐδὲ ὑπὸ χειρὸς ἀνθρώπων θεραπεύεται. La première partie correspond bien à ce qui est dit *Act.*, VII, 48 seq. ; pour la fin, voy. *Jean*, IV, 23-24, et cf. *Philippiens*, III, 3[5]. Dans un hymne égyptien, il est dit que Dieu « n'est pas sculpté en

1. Maspero, *Histoire ancienne*, p. 282.
2. Grébaut, *Hymne à Ammon*, p. 14.
3. Grébaut, *Hymne à Ammon*, p. 5, 6, 8, 16.
4. Cf. *Luc*, X, 21 ; Grébaut, *Hymne à Ammon*, p. 10 ; cf. *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1898, p. 61.
5. Voyez *I Rois*, VIII, 27. Cf. *II Chroniques*, II, 6 ; *Isaïe*, LXVI, 1 ; *Jérémie*, XXIII, 24.

pierre... il n'a pas de serviteurs ni de ceux qui lui rendent hommage..., on ne sait pas le lieu où il est[1] ».

Vers. 25 (suite), προσδεάμενος τίνος; réflexion de l'auteur[2].

Vers. 25 (suite), αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζόην καὶ πνοὴν καὶ τὰ παντά. C'est bien un écho de la narration de la *Genèse;* cf. *Romains,* XI, 36[3], mais aussi la phrase décrit bien le rôle d'Amen, qui est représenté comme « produisant les existences » et qui fait vivre tout[4].

Vers. 26, ἐποίησέ τε ἐξ ἑνὸς αἵματος πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς, ὁρίσας προτεταγμένους καιροῦς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν. C'est bien un écho de la narration de la *Genèse*[5], mais aussi cela fait penser au fait que « l'ensemble de toutes les races humaines... formait le troupeau de Râ », d'après les anciens Égyptiens[6].

Vers. 27, ζητεῖν τὸν Κύριον εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν καίτοι γε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα. Réflexion de l'auteur, qui sert d'introduction au verset suivant et à la citation qui s'y trouve.

Vers. 28, ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν· ὡς καί τινες τῶν καθ' ὑμὰς ποιητῶν εἰρήκασι, « Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμεν ». La première partie de ce verset[7] anticipe, ou mieux explique la citation qui clôt le verset : Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμεν peut bien être appliqué à Amen qui « organise toute chose[8] », et à Ζεύς, dans

1. *Papyrus Sallier II*, 12, 6 et suiv. (cf. *Anastasi*); Guieysse, *Hymne au Nil*, p. 22 (*Recueil de Travaux*, t. XIII); Maspero, *Histoire ancienne*, p. 11, 12 ; cf. Mallet, *Le culte de Neit à Saïs*, p. 229, n.

2. Cf. *Psaumes*, L, 8.

3. *Job*, XII, 10 ; *Zacharie*, XII, 1.

4. Grébaut, *Hymne à Ammon*, p. 16 ; Maspero, *Histoire ancienne*, p. 285.

5. Chap. I, II, X ; cf. *Isaïe*, XLV, 12, etc.

6. *Denkmäler*, III, 135-136. — Voyez Lenormant, *Les Origines de l'Histoire*, t. II, p. 202.

7. Voyez *Colossiens*, I, 16 et suiv.

8. Cf. Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*, p. 36.

le sens du ciel et de la lumière, le « père éther[1] » des poètes latins. L'expression Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμεν ou Ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμεν est familière aux poètes grecs et est appliquée à Ζεύς[2], d'où le dieu inconnu, dont aurait parlé saint Paul, aurait été Jupiter[3]. Cette citation[4] n'a rien de choquant, du moment qu'on reconnaît que, d'un côté, les Grecs avaient assimilé Ζεύς à Amen, qui est le dieu inconnu, et, de l'autre côté, qu'on aurait confondu יהוה, dont on ne savait comment prononcer le nom, avec Amen[5].

Ainsi interprété, le discours attribué à saint Paul devient bien ce que l'on s'attendait à entendre dire à Athènes vers ces temps-là. La religion chrétienne naissante aurait tendu la main à la religion païenne mourante; elle ne fut pas agréée, le paganisme s'en alla et ne fut bientôt qu'un souvenir. Ce qu'il y a d'intéressant pour nous en cela, c'est de constater qu'on fit un effort pour fusionner les deux divinités Ζεύς et יהוה, et que le trait d'union entre eux fut le dieu inconnu, la divinité suprême de l'Égypte, Amen.

1. Anthon, *Classical Dictionary*, p. 706.

2. Aratus, *Phénomènes*, 5; Cléanthe, *Hymne à Jupiter*, 4. « Tous » les deux l'empruntaient sans doute à quelque hymne religieux ano- » nyme » (Renan, *Les Apôtres*, p. 167).

3. Voyez Renan, *Saint Paul*, p. 175, 176.

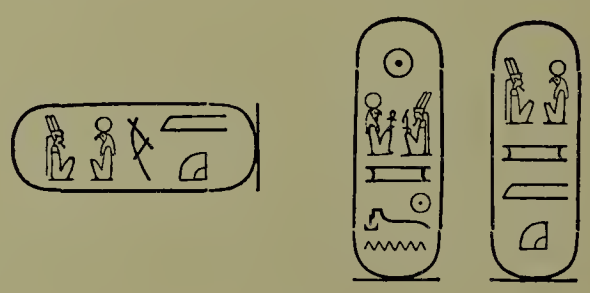
4. Autres citations attribuées à saint Paul. *I Corinthiens*, xv, 33; *Tite*, i, 12. — Voyez Renan, *Les Apôtres*, p. 166 et suiv.

5. *Actes*, xvii, vers. 29 (cf. *Isaïe*, xiv, 18 et suiv.); en égyptien, cf. *Sallier II*, pl. XII, lignes 6-8; *Anastasi VII*, pl. IX, lignes 1-3. — Voy. Guieysse, *Hymne au Nil* (extrait du *Recueil de Travaux*, t. XIII, p. 9). Assurément, si Paul a parlé de l'Aréopage, ainsi que le veut le narrateur des *Actes des Apôtres*, les savants qui s'y trouvaient auraient cru qu'il avait vu un autel dédié à Amen, et, par suite, qu'ils comprenaient mieux que lui la vraie signification de l'inscription Ἀγνωστῷ Θεῷ.

UN

CACHET AU NOM DU ROI AMEN-EN-APT[1]

Manéthon nous fait connaître un roi de la XXIe dynastie, nommé Ἀμένωφθις, qui aurait régné neuf ans[2]. Un fragment de pierre trouvé à Ghizeh et actuellement au Musée du Caire[3] nous donne la forme hiéroglyphique de son nom :



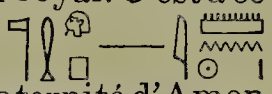
Ailleurs il est qualifié[4] roi du Midi et du Nord, maître de la double terre, Ousir-ma-ra, fils du Soleil levant, Amen-mer Amen-em-ap. Récemment j'ai acquis un cachet en terre

1. Inédit, communiqué par Mlle Groff. — G. M.
2. Manéthon, éd. Vargès, p. 230; Maspero, *Histoire*, p. 355; *Guide du visiteur au Musée de Boulaq*, p. 423; cf. Mariette, *Monuments divers*, p. 102, b, e; Maspero, p. 361.
3. Salle n° 27.
4. Brugsch et Bouriant, *Livre des Rois*, XXIe dynastie, n° 563.

cuite, long de 6 centimètres, large de 1 centimètre ½ et ayant la forme d'un cartouche, on y lit :

Râ, le premier مرابط[1] d'Amen-ra, roi des dieux, Amen-mer Amen-em-ap.

Le cachet pourrait être antérieur au temps où Amen-em-ap aurait été roi du Midi et du Nord, et même peut être antérieur au fragment de calcaire du Musée de Ghizeh, où son nom est entouré d'un cartouche, mais sans qu'on lui donne des titres. Le cachet le qualifie de chef de sacerdoce d'Amen, mais le fait que ses nom et titre sont entourés d'un cartouche indiquerait que déjà il était presque roi.

Ainsi, d'après le document que nous venons de voir, on peut tracer ou se figurer la carrière d'Amen-em-ap. Il aurait été d'abord probablement initié aux mystères du culte d'Amen, il monta en grade jusqu'à ce qu'il devînt grand prêtre, et alors il voulut s'emparer du pouvoir royal. C'est à ce moment que le cachet nous le fait connaître  ; plus tard il devient roi, grâce à la confraternité d'Amon (pierre du Musée de Ghizeh), et enfin roi du Midi et du Nord. Il régna, d'après la tradition, neuf ans. Une des périodes les plus obscures de l'histoire égyptienne est celle de la XXIe dynastie, et il était intéressant d'esquisser la carrière d'un de ces rois, Amen-mer Amen-em-ap.

1. مرابط « attaché aux choses divines, lié au culte de Dieu », Charbonneau, *Dictionnaire arabe-français*, rend bien l'expression égyptienne .

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
Notice biographique de William N. Groff	I-IV
Les noms de Jacob et de Joseph en égyptien. Lettre à M. Revillout	1-13
Une question de priorité	14-23
Étude sur les noms propres chez les Égyptiens	24-32
Étude sur le pronom de la 1re personne du singulier en égyptien	33-45
Le décret de Canope	46-62
Note sur le mot קלוי du Papyrus égypto-araméen du Louvre	63-64
Note sur le Papyrus égypto-araméen du Louvre	65-66
Notes insérées au *Journal asiatique*	67-68
Diverses études	69
I. Quelques observations sur les pronoms du singulier en égyptien	69-75
II. Note sur *Iakob-el* et *Iošep-el*, le *Beth Jakob* et le *Beth Joseph* de la Bible	76-81
Étude sur l'expression « Retennu(t)-ab-t » du décret de Canope	82-92
La Malaria	93-96
Origine de l'alphabet	97-99
Histoire d'un mot	100-102
Étude sur l'expression « mot-tamout »	103-111
Étude archéologique sur la Malaria	112-119
Le Nil. Étude archéologique	120-133
Notice sur M. Ernest Renan. Discours prononcé à l'Institut égyptien dans la séance du 6 janvier 1893	134-151
L'Égypte et la Bible au point de vue géographique	152-170

Pages

La plus ancienne observation d'un phénomène naturel ou astronomique 171-180
Petites communications faites à l'Institut égyptien et à la Société de Géographie en 1893 181-184
Notes supplémentaires 185
1° Note sur le mot « Nil » 185-190
2° Note sur la plus ancienne observation d'un phénomène naturel ou astronomique 190-196
Note supplémentaire sur le nom du fleuve d'Égypte 197-199
Contribution à l'histoire de la rage 200-205
Étude sur une question de géographie historique 206-216
Quelques notes 217
I. Sur l'Étymologie du nom de Thèbes 217-218
II. La date du Papyrus n° 1 de Berlin 218-221
III. Sur l'emploi des couleurs verte et bleue chez les anciens Égyptiens 221-224
Note sur le rôle joué par les couleurs dans les représentations figurées chez les Égyptiens 225-227
Origine des noms géographiques. — Le Nil noir 228-240
Appendice 241-244
Sur la région comprise entre le Nil et le Mokattam, en face de Ghizeh 245-247
Première Étude archéologique 248
I. Le soleil levant 249-258
II. Les couleurs du soleil, d'après les anciens Égyptiens 258-272
La fille de Pharaon. Lettre à M. Gavillot sur un sarcophage ayant appartenu à feu M. le duc d'Aumont et Villequier 273-319
Note sur des puits dans l'antiquité 320
Deuxième Étude archéologique 321
Sur les lois régissant l'emploi des couleurs chez les anciens Égyptiens 321-325
Couleurs employées sur le signe *kha*, l'idéogramme du soleil levant 326-348
Certaines légendes et traditions relatives aux pyramides de Ghizeh 349-354

Pages

Notes supplémentaires à l'étude sur la sorcellerie ou le rôle que la Bible a joué chez les sorciers 355
I. Époque de la rédaction du papyrus 355-366
II. Quelques observations sur les études sur la sorcellerie 367-371
Petites études archéologiques 372
I. Les lois régissant l'emploi des couleurs chez les anciens Égyptiens au point de vue décoratif..... 372-373
II. La formule pour empêcher un naufrage..... 374-377
III. Les débuts du christianisme en Égypte..... 377-385
L'éclipse du soleil et la lumière zodiacale..... 386-388
Les origines du christianisme en Égypte. — L'Église d'Alexandrie 389-400
Une légende arabe. — La lumière de Ramadan 401-408
L'aurore du christianisme en Égypte..... 409-418
La stèle de Merenptah..... 419-421
Le premier Évangéliste en Égypte..... 422-428
Notes sur les XXVIIIe et XXIXe dynasties 429-433
Moïse et les magiciens à la cour de Pharaon, d'après la tradition chrétienne et les textes démotiques..... 434-438
Étude sur les personnages du Roman de Setné-Ptah Ha-m-us 439-456
La date du cénotaphe d'Osiris..... 457-462
La momie du roi Mer-en-ptah Ba-en-ra..... 463-476
Études sur certains rapports entre l'Égypte et la Bible.. 477-501
Un cachet au nom du roi Amen-en-apt..... 502-503

IMPRIMERIE FRANÇAISE ET ORIENTALE DE E. BERTRAND

30068

PRINCETON LIBRARY
BINDERY

PJ1027 .G87
Oeuvres egyptologiques de William N.
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00075 6843